MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Jahrgang | April 1952 | Nummer 2

Gesellschaftlicher Umsturz oder christliche Umkehr?

Dostojewskys Legende vom Großinquisitor in ihrer Bedeutung für das Verhältnis von Humanismus und Sozialismus

Von Gottlieb Söhngen, München

Übersicht:

Erstes Hauptstück

Humanismus und Sozialismus
in der Legende des russischen Dichters

I. Die Scheidewahl des Großinquisitors:
Entweder allgemeine Wohlfahrt oder persönliche Freiheit

II. Verlauf der Legende und
Gestalt des Großinquisitors
1. Vorspiel. Auf dem Marktplatz von Sevilla
a) Christus kommt auf diese Erde wieder
und heilt einen blinden Greis
und erweckt ein totes Mädchen
b) Der Kardinal-Großinquisitor erscheint
und läßt Christus verhaften
2. Hauptspiel. Nachts im Gefängnis:
Reden des Großinquisitors an Christus
a) Die Frage: „Warum bist du gekommen,
uns zu stören?“
b) Die westliche Kirche und Gesellschaft
im Spiegel der drei Versuchungen Jesu
3. Der Großinquisitor der Legende als
Prophetie über einen kommenden Großinquisitor
4. Nachspiel. Christi Antwort:
Er schweigt und küßt seinen Ankläger

III. Sozialismus und Humanismus
in der Gestalt des Großinquisitors
1. Der Großinquisitor als Feind des Menschheitsglaubens
in dessen westlichen, aber auch
in dessen christlichen Ideen
2. Der Großinquisitor ist Atheist
3. Des Dichters eigener, christlicher Humanismus
der seelischen Umkehr und
der brüderlichen Gemeinschaft

Zweites Hauptstück

Humanismus und Sozialismus
in der Lehre des Karl Marx

I. Der neue Mensch,
gesehen aus seiner wirklichen Umwelt
mit ihren technischen Möglichkeiten und
gesell- und wirtschaftlichen Bedingtheiten

1. Der Mensch im Klassenkampf mit dem Menschen
2. Der Mensch im Titanenkampf mit der Natur
3. Der Mensch im Geisteskampf mit der Religion
als „ideologischem" Erzeugnis aus
Dämonenfurcht und Klassengegensatz

II. Der sozialistische und der christliche Humanismus
im unterscheidenden und begegnenden Gespräch
über drei Grundforderungen

1. Erste Grundforderung:
Humanismus der Wirklichkeit
a) Die christliche und die sozialistische Existenz verstehen sich in ihrer geschichtlich-wirklichen Bedingtheit
b) Die heilsgeschichtliche Bestimmtheit des Christenmenschen betrifft auch sein Stehen und Verhalten in einer bestimmten Gesellschaftsordnung
2. Zweite Grundforderung:
Humanismus der Tat
a) Die Frage nach den Bedingungen
der Möglichkeit menschenwürdigen Daseins
b) Kluft zwischen Verheißung und Verwirklichung
bei Christen und bei Sozialisten
c) Marxistischer Grundirrtum:
Gewalt und Schrecken als Durchgang zur Freiheit
d) Zweideutigkeit des Tatsachenschaffens
3. Dritte Grundforderung:
Humanismus der Allgemeinheit
a) Allgemeingültige Menschlichkeit
der klassenlosen Gesellschaft
b) Allgemeingültige Menschlichkeit
der moralischen Personwesen im klassischen
und der Gotteskinder im christlichen Humanismus

Beschluß:

„Denn uns zu stören, bist du gekommen";
aber wohl uns, wenn wir uns
von Christus stören lassen

Erstes Hauptstück

Humanismus und Sozialismus in der Legende des russischen Dichters

Kurz vor Weihnacht des Jahres 1947 habe ich in München den „Großinquisitor" als Mysterienspiel gesehen. „Der Großinquisitor" ist die mit Recht berühmt gewordene Legende in Dostojewskys Roman „Die Brüder Karamasow". Das Mysterienspiel brachte freilich bloß die Gefängnisszene und so allerdings das wesentliche, nämlich die Reden, die der Großinquisitor mit dem von ihm verhafteten Christus führt. Die eindrucksvolle Wiedergabe dieser Reden machte mir deren Sinn und die Gestalt des Großinquisitors deutlich, besser als es noch so gründliche Auslegungen bisher vermocht hatten.

I. Die Scheidewahl des Großinquisitors: Entweder allgemeine Wohlfahrt oder persönliche Freiheit

Der russische Dichter zeichnet den Großinquisitor als einen Mann des Entweder-Oder, der Alternative. Insofern redet dieser Kardinal der römischen Kirche nicht wie ein römischer Theologe, da ein solcher doch als Denker des Sowohl-Alsauch gilt. Vor allem eine große Alternative bildet das Rückgrat in den Gedankengängen des Großinquisitors, und diese eine große Scheidewahl lautet: Entweder soziale Wohlfahrt der Allgemeinheit oder personale Freiheit des einzelnen; beides zusammen ist unmöglich bei den Menschen, wie sie nun einmal sind. Für das Menschenbild des Großinquisitors stehen Sozialismus und Personalismus zueinander im unvereinbaren Gegensatz. Der Personalismus aber als Selbstentfaltung des Menschen zur freien und einmaligen Persönlichkeit läßt sich vom Humanismus, zumal vom klassischen, nicht wegdenken. Der reine Humanismus treibt geradezu Persönlichkeitskult. Und wie sehr auch der christliche Glaube einem Persönlichkeitskult aus dem Wege geht, so begegnen sich doch Christentum und Humanismus in der Wertschätzung der personhaften Unwiederholbarkeit und Selbstbestimmung jeder einzelnen Menschenseele. Und in der Auseinandersetzung des Großinqusitors mit Christus stoßen denn auch atheistischer Sozialismus und christlicher Personalismus aneinander. Der russische Dichter macht nämlich den Großinquisitor zum Vertreter der Westkirche und als solchen zum Anwalt und Propheten wirtschaftlicher Menschenbeglückung, in der Dostojewsky eine westlerische Idee erblickt und bekämpft. Und wenn auch der Sozialismus des Großinquisitors anders aussieht als der revolutionäre eines Marx, so erscheint doch auch jener kirchlich temperierte Sozialismus dem ostchristlichen Dichter als der illusionslose, aber darin auch ebenso gottlose Rest, der aus dem Zusammenbruch des Turms von Babel zurückbleiben wird für unschwärmerische Menschenbeglücker vom Schlage des Großinquisitors.
So wird in der Legende vom Großinquisitor das Verhältnis von Sozialismus und Humanismus ausdrücklich zur Aussprache gestellt. Und es dürfte darum angebracht sein, die Legende nach Inhalt und Sinn kurz zu besprechen.

In jüngster Zeit haben sich gerade katholische Theologen und Philosophen um den Sinn der Legende in tiefdringenden Ausführungen bemüht. Es seien genannt:
Romano Guardini in seinem Buch „Religiöse Gestalten in Dostojewskys Werk“ (München 1933, ^{3}1947),
der bedeutende französische Jesuit Henri de Lubac in seinem Werk „Le drame de l'humanisme athée (Paris, Editions Spes, ^{3}1945),
Theodor Steinbüchel in seinen fünf Vorträgen über „Fjodor Michailowitsch Dostojewsky, Sein Bild vom Menschen und vom Christen“ (Düsseldorf 1947)
und Wladimir Szylkarski in seinem Aufsatz „Solowjew und Dostojewsky“ (in: Stimmen der Zeit, 73. Jahrgang 1947, 2. Heft, 105-121).

In seinem im „Neuen Abendland“ (2. Jahrgang 1947, Nr. 10, 295-299) erschienenen Aufsatz über „Das neusprachliche Gymnasium“ schreibt Karl Schümmer die beherzigenswerten Worte (299): „Man kann Rußland kaum zum Abendland rechnen, und doch sind die von seinen großen Schriftstellern verkündeten Werte unveräußerlicher Bestandteil jenes christlichen Humanismus, den der Unterricht am neusprachlichen Gymnasium den Schülern als geistesgeschichtliche Gestalt nahebringen will. Wenn wir das Abendland als geschichtliche Inkarnation von Werten bezeichnen, die überzeschichtlich gelten, oder als eine (auch rassenmäßig) bestimmte Sondergestalt des

Logosglaubens, so ist damit alle Enge abgewehrt, die den Begriff zu einem ideologischen Fundament politischer Macht- und Geltungsansprüche, zu einem Schlachtruf für eine kommende Weltkatastrophe machen könnte (Hie Abendland! — Hie Orient! oder wohl deutlicher: Hie Asien!). Das Abendland ist kein geschlossener Kulturkreis. Wie es geschichtlich zur Antike und zum vorchristlichen Orient geöffnet ist — von dort ging ja die Logosoffenbarung aus —, so ist es in die Zukunft hinein allem offen, was sich zu dem Logos bekennt, aus dem es selbst ist." In der Tat läßt sich gerade von den Russen für eine kritische Sichtung, Vertiefung und Festigung des abendländischen Humanismus Entscheidendes lernen, und vor allem von Dostojewsky. Und auch in der heutigen französischen Geistigkeit empfinden die Besten die Probleme, vor die sich der abendländische Menschlichkeitsgedanke durch das christlich-personale Menschenbild Dostojewskys und das sozialistisch-atheistische Menschheitsbild Lenins gestellt sieht.

II. Verlauf der Legende und Gestalt des Großinquisitors

Die Begebnisse der Legende vom Großinquisitor sind schnell erzählt. Die Legende hat drei Abschnitte, ein kurzes Vorspiel, einen langen Hauptteil und ein kurzes Nachspiel.

1. Vorspiel. Auf dem Marktplatz von Sevilla

Das Vorspiel trägt sich am Tage auf dem „heißen Marktplatz" der spanischen Stadt Sevilla zu.

a) Christus kommt auf diese Erde wieder
und heilt einen blinden Greis
und erweckt ein totes Mädchen

Christus kommt wieder herab auf diese Erde in derselben Menschengestalt, in welcher Er vor fünfzehnhundert Jahren unter dem Volk des Heiligen Landes einhergewandert war, verkündigend das Reich Gottes und Wohltaten spendend.

Christus kommt in der allerschrecklichsten Zeit der Inquisition. Die Inquisition war jenes kirchliche, und zwar unmittelbar päpstliche Amt und Verfahren, die Ketzer zu untersuchen und die hartnäckigen oder die rückfälligen dem weltlichen Arm zur peinlichen Bestrafung zu überliefern. „Gestern erst", so heißt es in unserer Legende, „war in einem prächtigen Autodafé im Beisein des Königs, des Hofes, der Ritter, der Kardinäle und der schönsten Damen des Hofes, in Gegenwart der zahlreichen Bevölkerung Sevillas von dem Kardinal-Großinquisitor fast ein volles Hundert von Ketzern auf einmal ad maiorem Dei gloriam (zur größeren Ehre Gottes) verbrannt worden" [1]). Wenn ich das lese, erinnere ich mich an Nietzsches Wort von der Grausamkeit als „der großen Festfreude der älteren Menschheit": „Ohne Grausamkeit kein Fest: so lehrt es die älteste, längste Geschichte des Menschen — und auch an der Strafe ist so viel F e s t l i c h e s !" (Zur Genealogie der Moral, 1887, II Nr. 6).

Aber fahren wir mit der Legende fort! Christus „erscheint leise, unmerklich; und siehe da, alle — merkwürdig ist es — alle erkennen Ihn . . . Mit unwiderstehlicher Gewalt drängt sich das Volk zu Ihm, es sammelt sich um Ihn, folgt Ihm nach. Schweigend schreitet Er durch die Menge mit dem stillen Lächeln unendlichen Mitleids. Eine Sonne der Liebe brennt in

[1]) Dostojewskys Roman „Die Brüder Karamasow" ist angeführt nach der vierbändigen Ausgabe im Verlag von Fr. Wilh. Grunow, Leipzig 1884.

Seinem Herzen, aus Seinen Augen brechen Strahlen des Lichtes, der Erleuchtung und der Kraft, und auf die Menschen sich ergießend machen sie ihre Herzen von Gegenliebe erbeben. Er streckt ihnen die Hände entgegen, Er segnet sie; und von Seiner Berührung, ja selbst von der Berührung Seiner Gewänder geht heilende Kraft aus." So zeichnet der russische Dichter sein Christusbild: es ist ein schweigender Christus, aber ein in Seinem Schweigen ergriffener und ergreifender Heiland, ein erleuchtender, aufrichtender, segnender und heilender Wohl- und Wundertäter. Einen Greis in der Menge, der von Kindesbeinen an blind war, heilt Christus, und der Blinde schaut Ihn. „Er ist es, Er selbst, wiederholen alle, das muß Er sein, kein anderer als Er." Als Er an der Vorhalle der Kathedrale von Sevilla angekommen ist und stehenbleibt, will man gerade einen kleinen weißen offenen Kindersarg hineintragen, darin ein siebenjähriges Mädchen liegt, die einzige Tochter eines vornehmen Bürgers. „Er wird dein Kind erwecken", ruft man aus der Menge der weinenden Mutter zu. Und auf den Weh- und Bittruf der Mutter spricht Sein Mund mitleidsvoll und leise wieder wie damals: Talitha kumi — „stehe auf, Mädchen!" Und das Mädchen setzt sich im Sarge auf und blickt lächelnd um sich. Darob im Volke Bestürzung, Schreien und lautes Weinen.

b) Der Kardinal-Großinquisitor erscheint und läßt Christus verhaften

„Und siehe, in diesem Augenblick geht auf dem Platze an der Kathedrale der Kardinal-Großinquisitor vorüber. Es ist ein fast neunzigjähriger Greis, hoch und aufrecht, mit verdorrtem Antlitze, mit eingefallenen Augen, aus denen aber ein Glanz wie Feuerfunken leuchtet. O, er trägt nicht das prachtvolle Kardinalsgewand, in welchem er gestern vor dem Volke geprunkt hat, als man die Feinde des römischen Glaubens verbrannte; nein, in diesem Augenblick trägt er nur seine alte grobe Mönchskutte. Ihm folgen in gemessener Entfernung seine finstern Gehilfen und Knechte und die ‚heilige' Wache. Er bleibt vor der Menschenmenge stehen und beobachtet aus der Entfernung. Er sieht alles; er sieht, wie man den Sarg zu Seinen Füßen niederstellte, sieht, wie das Mädchen aufersteht, und sein Gesicht verfinstert sich. Er runzelt die grauen, buschigen Brauen, und seine Augen leuchten in boshaftem Feuer. Er streckt den Finger aus und befiehlt den Wachen, Ihn zu ergreifen. Und so groß ist seine Macht, so abgerichtet, so unterwürfig, so zitternd gehorsam ist das Volk, daß der Haufen sofort vor den Wachen zurückweicht; und diese, inmitten der plötzlichen Grabesstille, legen die Hand an Ihn und führen Ihn fort. Sogleich beugt die Menge, wie ein Mann, vor dem alten Inquisitor die Köpfe zur Erde; dieser segnet schweigend den Volkshaufen und schreitet weiter.
Die Wache führt den Gefangenen in ein enges, finstres, gewölbtes Verließ des Gebäudes des Heiligen Tribunals und schließt ihn dort ein."
Und nun hebt der viel längere Hauptteil der Legende an, der arm an Begebenheiten, aber an Gedanken überreich ist.

2. Hauptspiel. Nachts im Gefängnis: Reden des Großinquisitors an Christus

Mitten in der finsteren Nacht kommt der Großinquisitor ins Gefängnis zu Christus und eröffnet das Gespräch, das freilich ein Selbstgespräch des

Kardinals bleibt, da Christus im Schweigen verharrt, so daß der Großinquisitor sich in stets heißere Leidenschaftlichkeit hineinredet.

Das Selbstgespräch des Großinquisitors mit Christus gehört zum Großartigsten und Abgründigsten, was das sogenannte schöne Schrifttum über Christus aufzuweisen hat. Gleich der Eingang des Gesprächs ist von unheimlicher Wucht des Fragens und jenes Anklagens, bei welchem jede Anklage des Großinquisitors gegen Christus auf ihrem Grunde in eine Anklage des russischen Dichters gegen die Westkirche und die westlerische Bildung und Gesittung zurückspringt.

a) Die Frage: „Warum bis Du gekommen, uns zu stören?"

Der Großinquisitor beginnt: „Bist Du es? Und da er keine Antwort erhält, fügt er rasch hinzu: Antworte nicht, schweige. Und was könntest Du auch sagen? Ich weiß es nur zu gut, was Du sagen würdest. Du hast nicht einmal ein Recht, irgend etwas dem hinzuzufügen, was Du früher bereits gesagt hast. Warum bist Du gekommen, uns zu stören? Denn uns zu stören, bist Du gekommen; und Du weißt das selber. Weißt Du aber, was morgen geschehen wird? Ich weiß nicht, wer Du bist, und will es nicht wissen, ob Du es bist oder nur Sein Ebenbild. Aber morgen werde ich Dich richten und Dich auf dem Scheiterhaufen als den schlimmsten aller Ketzer verbrennen; und dasselbe Volk, das heute Deine Füße geküßt hat, wird morgen, auf einen Wink meiner Hand, hinstürzen und mit Kohlen Deinen Scheiterhaufen schüren — weißt Du das? Ja, vielleicht weißt Du es, fügte er hinzu, indem er durchdringend, wie im Zweifel, seinen Gefangenen ansah, ohne das Auge von ihm abzuwenden."

b) Die westliche Kirche und Gesellschaft im Spiegel der drei Versuchungen Jesu

Nachdem der Großinquisitor seinem Gefangenen Urteil und Strafe eröffnet hat, geht er zur eigentlichen Auseinandersetzung mit Christus über. Diese Auseinandersetzung vollzieht sich am Leitfaden der Geschichte von der Versuchung Jesu in der Wüste durch den Teufel (Mt 4,1-11). Christus hat dem Versucher und seinen Versuchungen widerstanden; die römische Kirche ist den drei Versuchungen und so auch dem Teufel erlegen. „Wir stehen nicht zu Dir, sondern zu ihm, sieh, das ist unser Geheimnis!", so bekennt der Großinquisitor, da er auf die dritte Versuchung und das römische Cäsarenpapsttum zu sprechen kommt.

Im Zusammenhang des Verhältnisses zwischen Humanismus und Sozialismus beschäftigt uns vor allem die erste Versuchung, mit welcher der Teufel an Jesus herantrat: „Bist Du Gottes Sohn, so sprich, daß diese Steine Brot werden!" (Mt 4,3). Hier ging und geht es also um die Brotfrage. Wie legt der Großinquisitor diese Versuchung aus? Er spricht zu Christus: „Entscheide selber, wer hatte Recht: Du oder jener, der Dich damals befragte? Erinnere Dich der ersten Frage! Dem Sinne nach, wenn auch nicht wörtlich, lautete sie also: Du willst in die Welt gehen und gehst mit leeren Händen, mit irgendeiner Freiheitsverheißung. — Siehst Du diese Steine in dieser nackten, glühenden Wüste? Verwandle sie in Brote, und wie eine edle und gehorsame Herde wird die Menschheit Dir nachlaufen, wiewohl sie immer und ewig davor zittern wird, Du könntest Deine Hand

von ihr abziehen, und Deine Brote könnten sich erschöpfen. Aber Du wolltest den Menschen nicht der Freiheit berauben, und Du verwarfst den Vorschlag; denn was für eine Freiheit wäre das, meintest Du, wenn der Gehorsam mit Broten erkauft würde! Du sprachst, der Mensch lebe nicht vom Brote allein; aber weißt Du es, daß gerade um dieses irdischen Brotes willen der Geist der Erde gegen Dich aufstehen, mit Dir kämpfen und Dich besiegen wird, und daß alle ihm nachfolgen und ausrufen werden: ‚Wer ist diesem Tier ähnlich, es gab uns das Feuer von den Himmeln!' Weißt Du es, daß Jahrhunderte vorübergehen werden und daß die Menschheit durch den Mund ihrer Weltweisheit und Wissenschaft verkünden wird, daß es keine Verbrechen gibt und offenbar auch keine Sünde, daß es nur Hungrige gibt? ‚Mach sie satt, und dann verlange Tugenden von ihnen!' Sieh, das werden sie auf die Feldzeichen schreiben, mit welchen sie gegen Dich ausrücken und Dein Heiligtum zerstören werden. An Stelle Deines Tempels werden sie ein neues Bauwerk aufführen, aufs neue wird ein schrecklicher babylonischer Turm errichtet werden; und obgleich auch dieser ebensowenig vollendet werden wird wie der vorige, so hättest Du immerhin diesem Turm entgehen und hättest die Leiden der Menschen um ein Jahrtausend abkürzen können — denn zu uns kommen sie, nachdem sie tausend Jahre lang sich an ihrem Turm abgequält haben. Dann werden sie uns wieder aufsuchen, die wir uns unter der Erde in Katakomben verborgen hatten (denn aufs neue werden wir verfolgt und gemartert werden), sie werden uns finden und uns zuschreien: ‚Mach uns satt; denn die, welche uns das Feuer der Himmel versprachen, haben es uns nicht gegeben!' Und dann werden wir ihren Turm zu Ende bauen; denn nur der baut ihn zu Ende, der satt macht, und satt machen können nur wir, in Deinem Namen, und wir werden ihnen vorlügen, daß es in Deinem Namen geschehe. Denn niemals, niemals werden sie sich selbst satt machen! Keine Wissenschaft wird ihnen Brot geben, so lange sie frei sind, sondern es wird damit enden, daß sie ihre Freiheit uns zu Füßen legen und uns sagen: ‚Lieber macht uns zu Knechten, aber macht uns satt!' Schließlich werden sie es selbst begreifen, daß Brot für jeden zur Genüge und Freiheit zusammen undenkbar sind; denn niemals, niemals werden sie untereinander zu teilen verstehen!"

Brechen wir an dieser Stelle die Rede des Großinquisitors über die erste Versuchung ab! Es war nur der Anfang dieser Rede; und erst die weiteren Reden über die beiden weiteren Versuchungen führen zu Höhepunkten des Gesprächs, die kennenzulernen wir uns aber hier versagen müssen. Das Angeführte mag auch genügen, um hinter die Gestalt des Großinquisitors zu leuchten.

3. Der Großinquisitor der Legende als Prophetie über einen kommenden Großinquisitor

Wir brauchen uns einfach zu fragen: Redet s o ein Mann des 16. Jahrhunderts, dazu ein Kardinal der römischen Kirche? Und wir müssen antworten: Nein, so k a n n kein g e s c h i c h t l i c h e r Großinquisitor gedacht und geredet haben; aber so denkt und redet der kommende und neue Großinquisitor, den Dostojewsky aus den Zeichen der Zeit um 1880 deutend gestaltet. Und dieser kommende und neue Großinquisitor wird weder Mönchskutte noch Kardinalspurpur tragen, sondern er wird inwendig und

nach außen ein recht weltliches Gepräge haben. In den Reden, die Dostojewsky seinem Großinquisitor in den Mund legt, wächst die legendarische Gestalt des geschichtlichen Großinquisitors über sich hinaus und hinein in die Prophetie von einem kommenden, neuen Großinquisitor; der Rahmen einer Legende wird gesprengt. De Lubac überschreibt darum die Kapitel über den russischen Romanschriftsteller in seinem schon genannten Buche „Le drame de l'humanisme athée" treffend: Dostoievski prophète (279). Und vom „Großinquisitor" insbesondere urteilt der bekannte französische Theologe: „Wie diese Gestalt die packendste, so ist sie zweifellos auch die prophetischste von allen Gestalten, die der Genius Dostojewskys schuf" (342).

Uns Menschen nach den zwei Weltkriegen schlägt diese Gestalt in den Bann ihrer prophetischen Gewalt. Denn wir Menschen unserer Zeit haben diese neue Art von Großinquisitor bereits kennengelernt, und zwar in mehr als einer Ausführung. Der neue Großinquisitor war zu sehen in Rom, aber jetzt gerade nicht im Vatikan; und ein anderer hauste in der Berliner Reichskanzlei. Und noch immer spielt der neue Großinquisitor eine Hauptrolle auf der Weltbühne und hält Mitspieler und Zuschauer in nicht abreißender Spannung. Wie der Großinquisitor der Legende verspricht er den Menschen ein irdisches Paradies, freilich unter einer Bedingung, nämlich daß die Menschen ihrem Beglücker ein für allemal ihre Seele überliefern, ihre persönliche Freiheit abtreten und ihr sittliches Gewissen überantworten. Und wie der Großinquisitor der Legende, so verkündet auch der Großinquisitor des 20. Jahrhunderts: „Ja, wir werden sie zwingen zu arbeiten; aber in den von Arbeit freien Stunden werden wir ihr Leben wie ein kindliches Spiel gestalten, mit kindlichen Liedern, Chorgesang und unschuldigen Tänzen. O, wir werden ihnen auch zu sündigen gestatten, schwach und kraftlos, wie sie sind; und sie werden uns lieben wie Kinder dafür, daß wir ihnen zu sündigen erlauben . . . Wir werden ihnen erlauben oder verbieten, mit ihren Frauen oder mit Kebsweibern zu leben, Kinder zu haben oder nicht — alles nach Maßgabe ihres Gehorsams; und sie werden uns mit Freude und in Fröhlichkeit untertan sein." Und auch der Großinquisitor des 20. Jahrhunderts vertraut auf die drei Kräfte, auf denen der Großinquisitor der Legende das Menschheitsglück erbauen will: das Wunder, das Mysterium und die Autorität. Freilich der neue Großinquisitor des autoritären und totalitären Staates nennt das Geheimnis nicht mehr Mysterium, sondern Mythos; und bei dem Worte „Wunder" denkt er an die wunderbaren Wege und Taten des sogenannten Führers und an soziale und technische Wunder wie an Beseitigung der Arbeitslosigkeit und an Wunderwaffen. Aber der Großinquisitor des 20. Jahrhunderts will nicht wahrhaben, was der Großinquisitor der Legende weiß, daß nämlich der babylonische Turmbau der sozialistischen Revolution mit Menschenfresserei enden wird. Doch anders als die Großinquisitoren des 20. Jahrhunderts wissen auch die angeblich Beglückten um den Tatbestand der Menschenfresserei, da sie sich wie in einem menschenfressenden Zeitalter lebend vorkommen.

Wie auch immer Dostojewsky selber den geschichtlichen Rahmen seines „Großinquisitors" verstanden haben mag und will — der Dichter soll auch auf Pobjedonoscew, den damaligen Oberprokuror des Allerheiligsten Synods in Moskau abgezielt haben, was fast alle Ausleger unbeachtet

assen —[2]), so dürfen wir in der Gestalt des Großinquisitors ein prophe-
isches Symbol erblicken. Und wir werden dabei die Worte de Lubacs
eherzigen: „Es ist angebracht, den Propheten Dostojewsky zu lesen in
lem Geiste, in welchem alle Prophetie gelesen werden will; das heißt:
hne Verzicht darauf, hier Zeichen zu finden, die uns helfen, unsere Zeiten
u deuten, werden wir uns daran erinnert sein lassen, daß er uns eine
Wahrheitsgattung darbietet, deren Sinn sich in keiner geschichtlichen Ver-
virklichung erschöpft" (a. a. O. 344).

4. Nachspiel. Christi Antwort: Er schweigt und küßt seinen Ankläger.

Dostojewsky läßt seine Erzählung vom Großinquisitor so enden: „Nachdem
ler Inquisitor ausgeredet hat, wartet er einige Zeit, daß der Gefangene
hm antworte. Sein Schweigen wird ihm drückend. Er hat bemerkt, daß
hn der Gefangene die ganze Zeit über, während Er ihn anhörte, still und
indringlich anblickte, und daß er offenbar nicht gewillt ist, zu antworten.
Der Alte aber wünscht, daß Jener ihm etwas sage, und wenn es auch etwas
Bitteres, Schreckliches wäre. Er aber nähert sich schweigend dem Alten
nd küßt ihn leise auf seinen blutlosen neunzigjährigen Mund. Das ist die
ganze Antwort. Der Alte fährt zusammen. Seine Lippen zittern; er geht
ur Tür, öffnet sie und spricht zu Ihm: Geh und komm nicht wieder —
ehr nie zurück — niemals, niemals! Und er läßt Ihn auf den finstern
Marktplatz der Stadt hinaus. Der Gefangene geht fort. Dem Alten brennt
ler Kuß auf dem Herzen, aber er verbleibt bei seiner früheren Idee."

III. Sozialismus und Humanismus in der Gestalt des Großinquisitors

Fassen wir zusammen, wie sich in Dostojewskys Legende vom „Groß-
nquisitor" Sozialismus und Humanismus verhalten!

1. Der Großinquisitor als Feind des Menschheitsglaubens in dessen westlichen, aber auch in dessen christlichen Ideen

Der Großinquisitor ist Sozialist, aber auf seine eigene Art. Den marxisti-
schen oder revolutionären, klassenkämpferischen Sozialismus tut er als
Utopie und Illusion ab, als Himmelstürmerei, die den Himmel mit Gewalt
auf diese Erde herabziehen zu können meint; er sieht in ihm den „Turm
von Babel", das heißt den Bau ohne und gegen Gott und den Hochmut vor
dem Fall — und hierin spricht des Dichters eigenes Urteil aus der Rede
des Großinquisitors. Anderseits betrachtet der Großinquisitor sich und die
Leute seines Schlages als diejenigen, denen die Aufgabe zufällt und die
Einsicht und Kraft eignet, den babylonischen Turm dennoch zu Ende zu
bauen. Denn der Großinquisitor und die Seinigen wissen um die eine und
notwendige Bedingung einer allgemeinen Menschenbeglückung: es gilt,
dem Traum von der Freiheit und Befreiung des Menschen zu entsagen.
Wovon der Mensch allerdings befreit werden muß, das ist gerade seine
Freiheit, diese Freiheit vor allem als Gewissens- und Gedankenfreiheit

[2]) Diesen Hinweis verdanke ich meinem Münchener Kollegen Prof. Dr. theol. Adolf Wilhelm Ziegler und finde ihn auch bei Erich Müller-Kamp, Wirkungen und Gegenwirkungen des westlichen Geistes in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts, in: Beiträge zur geistigen Überlieferung, Godesberg 1947, 330.

verstanden; diese Last muß der schwachen Schulter der Herdenmenschen abgenommen werden.

Ist der Großinquisitor Humanist? Vom klassischen Humanismus der reinen Menschlichkeit hält er ebensowenig wie vom marxistischen Sozialismus; in den inquisitorischen Augen des Kardinals rücken die feindlichen Brüder darin nah zusammen, daß beide dem Menschen ein Gottgleichsein andichten, das ihn ganz auf sich selbst stellt und zum Menschgott übersteigert — und hierin spricht wiederum des Dichters eigenes Urteil aus der Rede des Großinquisitors. Aber der Großinquisitor entfernt sich ebensoweit von einem christlichen Humanismus, von einem Humanismus der seelischen Umkehr des einzelnen und der brüderlichen Gemeinschaft aller, wie ihn durch Wort und Beispiel jener Staretz Sossima dartut, in welchem Dostojewsky die russische Gegengestalt zum römischen Großinquisitor und seinen eigenen Glauben an die Macht der christlichen Liebe und der Freiheit der Kinder Gottes verkörpert hat.

2. Der Großinquisitor ist Atheist

In der Gestalt des Großinquisitors treten also Sozialismus und Humanismus scharf auseinander, falls es Humanismus sinnvoll allein auf dem Grunde personhafter Freiheit gibt, sei es nun ein bürgerlicher oder ein christlicher Personalismus. Den Sozialismus aber kannte Dostojewsky nicht anders als Arm in Arm mit dem Atheismus. Und wo hätte er ihn im 19. Jahrhundert anders sehen können? Auguste Comte, der Vater des positivistischen, und Karl Marx, der Vater des revolutionären Sozialismus, setzen beide an die Stelle Gottes die Menschheit und den Dienst allein an der Menschheit. Der Großinquisitor ist auf dem Grunde seiner Seele Atheist, und so kann er auch kein Humanist sein. Atheismus und Humanismus gelten einem Dostojewsky als schlechthin unvereinbare Gegensätze. Es war auch Dostojewskys Überzeugung, wenn der kürzlich verstorbene russische Philosoph Nicolai Berdjajew von der „Selbstzerstörung des Humanismus" sprach, der wir beiwohnen als Kinder einer Zeit, die Gott töten zu müssen vermeint, um den Menschen vergöttlichen zu können. Aber wo es keinen Gott mehr gibt, da gibt es auch keinen Menschen mehr (angeführt bei de Lubac, a. a. O. 62). Wird Gott im Menschen gemordet, so heißt dies, daß der Mensch Selbstmord begeht (de Lubac, a. a. O. 342). Im selben Sinne hat jüngst Hans Asmussen über „Das Recht des Irdischen" gesagt: Wo das Reich Gottes vergessen wurde, da ist auch das Recht des Irdischen verspielt; denn das Recht der Erde ist nicht in ihr selbst zu finden (in: Forum Academicum, Frankfurt a. Main 1947). Die soziale Frage, die Brot- und Arbeiterfrage ohne Gott und ohne Christus lösen wollen, artet nach Dostojewsky in Gewaltherrschaft, Sklaverei und Barbarei aus. Den Beweis aus der Erfahrung dafür zu liefern, die furchtbare Erfüllung der Unheilsweissagung blieb unserer Zeit und unserem Geschlecht vorbehalten. Aber noch scheint das Maß der Erfüllung nicht voll zu sein.

3. Des Dichters eigener, christlicher Humanismus der seelischen Umkehr und der brüderlichen Gemeinschaft

Dostojewsky selber ist also kein Sozialist gewesen; sein „Großinquisitor" ist auch seine Abrechnung mit allem Sozialismus. Ist Dostojewsky selber

Humanist gewesen? Gewiß nicht im Sinne des klassischen Humanismus und seiner reinmenschlichen Persönlichkeit als des höchsten Glücks der Erdenkinder. Aber Dostojewsky hat den wahren Menschen gesucht mitten in aller unheimlichen Abgründigkeit und allem Sündenschmutz des wirklichen Menschen; und sein realistischer und christlicher Humanismus ließ ihn die ebenso christliche wie soziale Frage angelegen sein: Wie kann der Mensch angesichts des Elends und der Not seiner Mitmenschen vor sich selber und vor seinem Gott bestehen? (vgl. Karl Nötzel, Das Leben Dostojewskys, Leipzig 1925, 69; angeführt bei Steinbüchel, a. a. O. 248). Im Geiste dieser christlichen Frage läßt der russische Dichter im sechsten Buch seines Romans „Die Brüder Karamasow" den russischen Mönch Sossima durch den „geheimnisvollen Gast" sich zu einer christlichen Natur- und Menschenbetrachtung bekennen. Da heißt es über den Menschen: „Was das betrifft, daß jeder Mensch allen gegenüber und für alles Schuld hat, abgesehen von seinen eigenen Sünden, . . . so ist es in Wahrheit richtig, daß, sobald nur die Menschen diesen Gedanken begriffen haben, das himmlische Reich für sie anbricht, und zwar nicht in der Vorstellung, sondern tatsächlich . . . Das Paradies ist in jedem von uns verborgen, auch hier in mir birgt es sich gegenwärtig; und wollte ich nur, so würde es morgen auch für mich tatsächlich anbrechen, und zwar für das ganze Leben. Es ist ein Seelenvorgang. Um die Welt umzugestalten und zu erneuern, dazu ist erforderlich, daß die Menschen auch seelisch umkehren, auf einen anderen Weg sich begeben. Bevor man nicht tatsächlich jedem ein Bruder geworden ist, bricht auch die Brüderlichkeit nicht an. Niemals, durch keine Wissenschaft und durch keine Hilfsmittel werden die Menschen es lernen, ihre Güter und ihre Rechte untereinander derart zu verteilen, daß sie sich dabei nicht gegenseitig kränken. Immer wird es jedem zu wenig sein, immer wird gemurrt werden, man wird sich beneiden und sich gegenseitig vertilgen. Ihr fragt: Wann wird sich das erfüllen? Es wird sich erfüllen; vorher aber muß die Zeit der menschlichen Vereinzelung zum Abschluß gelangen . . . Nirgends will heutzutage der menschliche Verstand einsehen, daß die wahre Sicherheit des einzelnen nicht in seiner vereinzelten persönlichen Kraft besteht, sondern im Zusammenhang mit dem Ganzen der Menschheit."

Zweites Hauptstück

Humanismus und Sozialismus in der Lehre des Karl Marx

Ganz anders, als Dostojewsky den revolutionären Sozialismus ansah, versteht sich dieser selbst. Der Sozialismus des Karl Marx versteht sich nämlich als Humanismus; freilich soll es ein neuer, realistischer Humanismus sein, der keiner spekulativen Idee des Menschen nachsinnt, sondern den Menschen in seiner historischen Wirklichkeit, in seiner gesellschaftlichen und staatlichen Welt zu begreifen und zu verändern trachtet. Vor allem sei der Mensch als das Ergebnis der wirtschaftlichen Mächte und Kräfte zu verstehen; und zu diesen gehöre nicht zuletzt der ungeheure Wandel, der durch den technischen Fortschritt und die Maschinen heraufgeführt worden sei. Die Maschine habe den Menschen umgestaltet und seine Verhältnisse umgelagert, wie nichts vordem.

I. Der neue Mensch, gesehen aus seiner wirklichen Umwelt mit ihren technischen Möglichkeiten und gesell- und wirtschaftlichen Bedingtheiten

Auch Marx fragt wie Kant: Was ist der Mensch? Aber diese Urfrage, die hinter allen ökonomischen Fragen bewegend steht, kann nach Marx nur dann recht beantwortet werden, wenn der Mensch in seiner jeweiligen geschichtlichen Gegebenheit und gesellschaftlichen Bedingtheit gesehen wird. Denn wie Marx sagt: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt." Und mag dieser Satz von Marx im Sinne seines historischen Materialismus geprägt sein, so ist er doch die einseitig materialistische Antithese gegen Hegels ebenso einseitig idealistische These, daß alles Vernünftige wirklich und alles Wirkliche vernünftig sei, und daß darum alle Gegebenheit sich aus der Idee entfalte und erkläre. Mit Hegel läßt aber auch Marx — freilich im Widerspruch mit seinem materialistischen Leitfaden — eine „Vernunft" im Geschichts- und Wirtschaftsverlauf zielgebend walten; und dieses übergeschichtliche Vernunftziel, diese sittliche Idee ist der befreite Mensch der klassenlosen Gesellschaft. Diese philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge hat Theodor Steinbüchel in seinem Vortrag über „Karl Marx: Gestalt — Werk — Ethos" aufschlußreich dargestellt (in: Zur sozialen Entscheidung, vier Vorträge, hrsg. von Nikolaus Koch, Tübingen 1947, 5-37, besonders 17 f).

Der marxistische oder sozialistische Humanismus kämpft für eine zwiefache Befreiung des Menschen, für die Versöhnung des Menschen mit dem Menschen und für die Versöhnung des Menschen mit der Natur. Denn mit dem Menschen und mit der Natur stehe der Mensch im Kampfe; und die Befreiung und Versöhnung sei allein möglich auf dem Wege einer sozialen und technischen Revolution.

1. Der Mensch im Klassenkampf mit dem Menschen

Der eigentliche Kampf der Menschen untereinander sei der Klassenkampf. Die Menschheit zerfällt für die realistische, das heißt ökonomische Betrachtung in zwei Klassen, in die kleine Zahl der Besitzenden und in die große Masse der Lohnarbeiter. Die Besitzenden heißen so, weil sie im Besitze jener Mittel sind, mit denen die Güter dieser Erde erzeugt werden. Vermöge dieses Besitzes verfügen sie über die Gewalt, für den betrieblichen Mehrgewinn die Besitzlosen als die wirtschaftlich Schwächeren auszubeuten, bis daß diese dem Proletariat anheimfallen. Die hemmungslose Macht des Kapitals könne allein gebrochen werden durch den ebenso rücksichtslosen Kampf der Ausgebeuteten gegen ihre Unterdrücker, der Proletarier gegen die Kapitalisten. Eine Diktatur lasse sich einzig durch eine Diktatur überwinden, die Diktatur des Kapitals nur durch die Diktatur des Proletariates. Zu diesem Zweck müßten die Produktionsmittel aus der Hand der einzelnen in den Gemeinbesitz übergeführt, sie müßten vergesellschaftet oder sozialisiert werden. Sei das geschehen, so sei die klassenlose Gesellschaft erreicht, die Klassenunterschiede und Klassengegensätze seien beseitigt. Das bedeute aber: alle Menschen, nicht nur die Angehörigen der kapitalkräftigen Oberschichten, haben dann in gleicher Weise am Menschentum teil und können ein menschenwürdiges Leben führen, das in der Klassengesellschaft den meisten vorenthalten wurde.

2. Der Mensch im Titanenkampf mit der Natur

Wenn so der Kampf des Menschen mit dem Menschen aufgehört hat und er Kampf der Klassen gegeneinander vorüber ist, dann wird die Stunde ines neuen Kampfes schlagen, des großen Titanenkampfes, des Kampfes, en der Mensch mit der Natur ausficht. Und auch dieser Kampf wird sich ines Tages entscheiden durch eine Versöhnung des Menschen mit der atur. Dann erst wird der Mensch wahrhaft ‚befreit' sein" (aus: Emile aas. L'humanisme marxiste — Essai d'analyse critique, Editions Alsatia- olmar 1947, 29 f; die Verbreitung dieses trefflichen Büchleins in Deutsch- nd durch eine Übersetzung wäre wünschenswert).

ierin sehen wir den Marxismus freilich im Banne des unkritischen Fort- chrittsglaubens, der ein Erbe des aufklärerischen Jahrhunderts an das 9. Jahrhundert, die Entstehungszeit des Marxismus, war. Wir Zeitgenossen er zwei Weltkriege vermögen nicht mehr so fortschrittselig den mensch- chen Gewinn des technischen Wissens und Könnens zu bejahen, wie wenn er Riesenkampf um die Beherrschung der Natur und ihrer Kräfte uns der ersöhnung des Menschen mit der Natur immer näher bringe. Die Frage ach dem menschlichen Sinn des technischen Wissens und Könnens läßt ch auf dem Boden des historischen oder dialektischen Materialismus nicht n ihrer abgründigen Tiefe durchforschen. Statt den Menschen und insbe- ondere den Arbeiter zu befreien, spielt der technische Fortschritt der enschlichen Selbstsucht auch unerhörte Mittel in die Hand, den Arbeiter u versklaven und die Arbeit zur höchstentwickelten Barbarei werden u lassen.

3. Der Mensch im Geisteskampf mit der Religion als „ideologischem" Erzeugnis aus Dämonenfurcht und Klassengegensatz

nd wo hat die Religion in dem gewaltigen Kampf des Menschen gegen en Menschen um Menschenwürde und des Menschen mit der Natur um aturkräfte ihren Platz? Die Religion sei selber ein „ideologisches" Er- eugnis des Klassengegensatzes, eine Form geistlicher Unterdrückung und ertröstung zugleich. „Der Glaube an ein besseres Leben in einem Jenseits ildet sich aus der Ohnmacht der Unterdrückten gegenüber ihren Unter- rückern, wie der Glaube an Gottheiten, Dämonen und Wunder aus der hnmacht des Wilden im Kampf mit der Natur entspringt. Die Religion ullt mit der Hoffnung eines himmlischen Ausgleichs den ein, der sich sein anzes Leben im Elend abmüht und lehrt ihn die Geduld und die Ent- agung. Die aber, welche von der Arbeit ihrer Mitmenschen leben, lehrt ie Religion die Wohltätigkeit hienieden üben, bietet ihnen so eine be- ueme Rechtfertigung ihres Ausbeuterdaseins und verkauft ihnen zu illigem Preis Teilnehmerkarten für die himmlische Glückseligkeit. Die eligion ist eine grobe Art von geistlichem Branntwein, in welchem die klaven des Kapitals ihr Menschenwesen und ihre Rückforderungen er- äufen für ein Dasein noch so wenig menschenwürdig" (als Worte Lenins ngeführt bei Baas, a. a. O. 25).

enin, bei dem sich diese gestochenen und bestechenden Sätze finden, die brigens auf Ludwig Feuerbach, den religionsphilosophischen Gewährs- ann für Marx, zurückgehen, beweist seelenkundigen Tiefenblick, wenn

er eine Tatsache ins Auge faßt, die ich so wiedergeben möchte, daß der Mensch sich darauf verstehe, mit der rechten Hand das Geschäft der Ausbeutung zu betreiben und mit der linken Hand Werke der Wohltätigkeit zu üben. Immer wieder zu allen Zeiten haben wir leider Gelegenheit die beste, diese scheinheilige Verkleidung grausamer Ausbeutung mit dem menschlichen und christlichen Mäntelchen der Wohltätigkeit zu beobachten. Henrik Ibsen läßt seinen Peer Gynt Neger verhandeln und Götzenbilder verfrachten und zum Ausgleich Missionare ausstatten mit Strümpfen, Bibeln, Rum und Reis, und auch das noch mit Profit. Heute dürfte es zeitgemäß lauten: Man baut Fabriken und Arbeitsplätze ab und baut ein Spendenwesen auf, und auch das nicht ohne geschäftlichen Hintergrund, wenn dieser auch nicht bei den Spendern selbst zu suchen ist. Der arbeitswillige Mensch will aber keine Almosen, sondern sein Recht auf Arbeit und angemessenen Lohn.

II. Der sozialistische und der christliche Humanismus im unterscheidenden und begegnenden Gespräch über drei Grundforderungen

Der marxistische Humanismus offenbart sich mithin als Todfeind eines klassischen und eines christlichen Humanismus, in denen beiden er einen Klassenhumanismus entlarvt und bis aufs Blut befehdet. Dennoch können und müssen wir vom marxistischen Humanismus Entscheidendes lernen für die Neugestaltung des klassischen und des christlichen Humanismus. Denn eine Neugestaltung, und zwar von Grund auf, wird uns von einer Zeit aufgegeben, die wie selten eine frühere im Sturmschritt einherschreitet und die alten Ordnungen bis in ihre Grundfesten erbeben macht. Was wir vom marxistischen Humanismus zu lernen oder vielmehr zurückzulernen haben, sind drei Dinge: Der marxistische Humanismus ist ein Humanismus der Wirklichkeit, der Tat und der Allgemeinheit. Nicht als wenn die Religion der Liebe nicht auch einen Humanismus der Wirklichkeit, der Tat und der Allgemeinheit fordere. Aber wir müssen uns doch vom marxistischen Humanismus ernstlich gefragt sein lassen, wieso es dazu gekommen ist, daß am christlichen Humanismus die drei Dinge, Wirklichkeit, Tat und Allgemeinheit, offenbar nicht mehr allen offensichtig waren und sind.

1. Erste Grundforderung: Humanismus der Wirklichkeit

Der marxistische Humanismus ist erstens ein Humanismus der Wirklichkeit, ein realistischer und existentieller Humanismus, der den Menschen aus seiner realen Existenz zu verstehen sucht. Damit übernimmt er, ohne sich dessen bewußt zu werden, ein Grundstück des christlichen, wenigstens des altchristlichen und biblischen Menschenbildes.

a) Die christliche und die sozialistische Existenz verstehen sich je in ihrer geschichtlich-wirklichen Bedingtheit

Christlich wird das Wesen des Menschen nicht anders verstanden als aus der bestimmten heilsgeschichtlichen Lage, in der sich der Mensch hier und jetzt befindet. Man überdenke zum Beleg und Begriff dessen die beiden ersten Hauptstücke des Paulusbriefes an die Römer und den Prolog zum Johannesevangelium! Auch hier geht es nicht um eine abstrakte, geschichts-

ose Idee vom Menschenwesen, wie aber im klassischen Humanismus der Neuzeit, sondern um das Menschenwesen in seiner konkreten heilsgeschichtlichen Existenz. Der Mensch ist ein oder vielmehr das eigentliche Wesen der Geschichte; und in seiner Bestimmtheit durch die Kategorie des Geschichtlichen wurzelt das Dynamische und Akthafte seines Wesens. Der Mensch existiert, christlich gesehen, nicht anders als in einer Unheilslage, deren Todesurteil aber schon gefällt ist; und zugleich existiert er nicht anders als auf eine Heilslage hin, die bereits im Anbruch und Kommen ist. Ähnlich erblickt auch Marx den Menschen wieder in seiner konkreten historischen Existenz, in der Unheilssituation des Klassengegensatzes und Klassenkampfes und in der erhofften Heilssituation der klassenlosen Gesellschaft, deren Zeit, sie heraufzuführen, nunmehr gekommen sei. Auch hier gibt es die Fülle der Zeit, wenn auch in einem verweltlichten Sinne — und doch auch noch in einem Sinne, an dem ein Christ nicht einfach vorübereilen darf, sofern er die Geburt des Heilandgottes im Stall von Bethlehem und die Sprüche seines Herrn und Meisters über den Mammon aus seiner Bibel nicht ausstreichen kann.

b) Die heilsgeschichtliche Bestimmtheit des Christenmenschen betrifft auch sein Stehen und Verhalten in einer bestimmten Gesellschaftsordnung

Nach beinahe zweitausend Jahren Christentum in der Welt wäre es doch wohl an der Zeit, daß in den sogenannten christlichen Ländern und unter Christen die Eigentumsordnung und Güterverteilung anders aussähe, als es noch immer der Fall ist. Und es dürfte zunächst schon längst an der Zeit sein, daß alle Christen das wenigstens einzusehen willens wären. Was nützt uns die schönste Vorstellung vom Gottesadel und von der Geistesfreiheit des Christenmenschen, wenn wir an der geschichtlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit der Christenheit vorbeidenken, und wenn wir die Unheilslage des sündigen Menschen nicht auch und gerade in den gesellschaftlichen Mißständen und in all ihrem leiblichen und seelischen Unheil erkennen und die Heilslage des gerechtfertigten und erlösten Menschen nicht auch und gerade als die Gottesherrschaft der Gemeingerechtigkeit geltend machen? Die überkommene Gesellschaftsordnung ist schwerlich ein Abbild, nicht einmal ein unvollkommenes Abbild der Gerechtigkeit Gottes zu nennen.

2. Zweite Grundforderung: Humanismus der Tat

Der marxistische Humanismus ist, ebenso wieder wie der christliche, weitens ein Humanismus der Tat und so in einem noch stärkeren Sinne in existentieller Humanismus. Es genügt nicht, die Einheit von Idee des Menschen und menschlicher Existenz zu erkennen. Denn die Einheit von gegenständlichem Denken und akthaftem Sein erschließt sich nur dem, der die Wahrheit tut und die Einheit von Wesensbild und Aktsein, von Wahrheit und Wirklichkeit handelnd verwirklicht. Franz von Assisi hat aus der von ihm gelebten Einheit von Idee und Existenz christlicher Gottes- und Brüdergemeinschaft den Spruch geprägt: Tantum homo habet de scientia, quantum operatur — Der Mensch weiß nur, was er verwirklicht (in: Johannes Jörgensen, Der heilige Franz von Assisi, München 1935, VI).

a) Die Frage nach den Bedingungen
der Möglichkeit menschenwürdigen Daseins

In seiner 11. These über Feuerbach sagt Marx: „Die Philosophen haben bisher nichts anderes getan, als die Welt auszulegen; es handelt sich jetzt darum, sie zu verändern." Was hilft es, für Menschenwürde sich zu begeistern, wie es der klassische Humanismus tat, wenn verabsäumt wird, die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu schaffen? Und diese Bedingungen sind nun einmal gesell- und wirtschaftlicher Natur. Marx hätte sich auf einen Ausspruch eines schöpferischen Anwalts des klassischen Humanismus berufen können; von Schiller gibt es ein Epigramm von 1796, das „Würde des Menschen" überschrieben ist und lautet:

Nichts mehr davon, ich bitt euch.
Zu essen gebt ihm, zu wohnen;
Habt ihr die Blöße bedeckt,
gibt sich die Würde von selbst.

Aber mit einem Anruf an das Gewissen derer, denen es obläge, Menschlichkeit zu üben, Arbeit und Dasein ihrer Mitmenschen menschenwürdig zu gestalten, ist es hier nicht getan, wie aus der Geschichte des Kampfes des Menschen mit dem Menschen nur zu deutlich zu erfahren ist. Die gesellschaftlichen Bindungen des Menschen stellen eine Macht dar, gegen die das gesellige Empfinden selbst der Besten nur schwer aufkommt. Gelingt es darum nicht, die wirt- und gesellschaftliche Umwelt des Menschen zu ändern, so ist auch nicht zu hoffen, daß die Masse der Menschen sich ändert und zur Freiheit und Würde des Menschen reift. Der klassische Humanismus hat das Ziel geschaut, aber den Weg nicht erkannt; und er hat ihn nicht erkannt, weil er nicht willens war, ihn zu gehen.

Wie Marx meint, ist es ein Weg des Umsturzes der bestehenden Gesellschaftsordnung und ein Weg des gewaltsamen Umsturzes. Nicht Buße oder sittliche Umkehr, wie sie im Evangelium gefordert wird, noch weniger Erziehung zu reiner Menschlichkeit, wie die Klassiker des Humanitätsideals träumten, allein der gesellschaftliche Umsturz vermöge Wandel zu schaffen. Dieter Roser sagt in seinem lesenswerten Vortrag „Sozialismus und Humanität" (Stuttgart 1946, 12f): „Die materialistische Kritik und aus ihr die Einsicht in die ökonomische Seite des geschichtlichen Prozesses bewahren das Proletariat davor, die moralische Revolution nicht stets auch als ökonomische Revolution zu wollen. Eine moralische Revolution muß sich stets in einer Umwälzung der ökonomischen Verhältnisse und der politischen Ordnung der Gesellschaft ausdrücken, wenn sie nicht leeres Geschwätz sein soll, wenn sie nicht Ideologie bleiben will." Der klassische Humanismus aber erhob sich über der bestehenden Gesellschaftsordnung als ihr ideenhafter Überbau und hielt sein edelmenschliches Empfinden und Wollen in den Grenzen der Humanität als rein sittlicher Idee.

Und der christliche Humanismus? Das Christentum des Neuen Testamentes ist gewiß nicht nur vita contemplativa, sondern ebensosehr vita activa, beschauliches und tätiges Leben in einem. Den Begriff der existentiellen Wahrheit hat im Jahrhundert des Marx ein Christ, Sören Kierkegaard, von dem abgelesen, was im Neuen Testament als Wahrheit verkündet wird; denn hier erfüllt sich die Einheit von Idee und Existenz. Marx kennt zwar nicht den Begriff der existentiellen Wahrheit, kommt aber der Sache nahe.

brigens in der Absetzung von Hegels ontologischem Idealismus, ebenso ie Kierkegaard. Darf das Evangelium des Neuen Testamentes Humanis- aus heißen, dann darf es den Namen eines existentiellen Humanismus an rster Stelle und im besten Sinne für sich beanspruchen.

uch das Evangelium fordert eine r a d i k a l e Umkehr des Menschen, damit r seine Unheilslage durchbreche. Freilich fordert das Evangelium eine e e l i s c h e Umkehr des Menschen, aber nun doch und gerade eine solche nnere Umkehr, die einer alten Welt und alten Gesellschaft und ihrem Iammon das Todesurteil spricht und eine neue Welt und neue Gemein- chaft in Gang setzen will, eine Gemeinschaft brüderlicher Liebe. Der hristliche Glaube soll zu dem Siege werden, der die Welt überwindet 1 Jo 5,4). Christliche Buße oder Umkehr besagt gewiß, daß der Christ sich on der Welt und ihrer Bosheit abkehrt und in sich geht, aber nicht, um ie Welt sich selbst und ihrer Bosheit zu überlassen, sondern um dem ösen in der Welt von innen her zu widerstehen und es in der Wurzel rsticken zu können. Und wenn auch die Vollendung erst am Ende der eschichte kommen wird, so soll doch der Anfang bereits hienieden emacht werden, wie es Newman treffend ausgedrückt hat: Wir erlangen en Himmel, indem wir die Erde gut benutzen, obgleich sie einst vergehen oll; wir vervollkommnen unsere Natur nicht, indem wir sie vernichten, ondern indem wir ihr hinzufügen, was mehr ist als Natur, und sie Zielen ntgegenführen, die höher als ihre eigenen sind (in: The Idea of a Univer- ity, deutsche Übertragung von Else Gutermuth, Band IV der J. H. New- nan-Ausgabe — Ausgewählte Werke — von Matthias Laros, Mainz 1927, Vortrag V „Die Wissenschaft als Selbstzweck", Nr. 10, 139).

b) Kluft zwischen Verheißung und Verwirklichung bei Christen und bei Sozialisten

ber etwas anderes ist das neue Gebot einer neuen Liebe, und etwas nderes seine Verwirklichung im Christentum der Antike mit ihrem lassengegensatz von Herren und Sklaven oder im Christentum des feu- alen Mittelalters oder im Christentum der bürgerlichen Neuzeit. Über das euzeitliche Bürgertum fällt Steinbüchel das scharfe Urteil: „Die bürger- iche Welt trägt größere Schuld an der Entchristlichung des Menschen als Marx, dem diese bürgerliche Welt die soziale Auswirkung des Christentums icht vorlebte. ‚Versagt' hat das Bürgertum viel früher als das Proletariat" Karl Marx, 35). Nicht als wenn die „Bürgerlichkeit", über die heutzutage o billig hergezogen wird, an sich bereits vom Übel gewesen wäre und es hithin bleibe. Vielmehr war und ist der Stand des Bürgers ein Anruf zu oher staatsbürgerlicher Selbstverantwortung. Aber vom Übel war die Verbürgerlichung" im Sinne des Verfalls echten Bürgertums zu jener atten, selbstzufriedenen, verantwortungslosen und feigen Bürgerlichkeit, ie so ihren eigenen Untergang heraufbeschworen hat. (Vgl. dazu die wohl- usgewogene Begriffsbestimmung der „Bürgerlichkeit" in der Schrift oachim Konrads über „Protestantismus und Bürgerlichkeit" in: „Rufe in ie Zeit,", Heft 3, Gladbeck 1947).

n diesem Zusammenhang möchte ich ein Wort zu den Sozialenzykliken er letzten Päpste sagen, und ich glaube dabei im Sinne der Hohen Ver- asser zu reden. Diese Rundschreiben wollen, ich wandle ein Wort Lessings b, weniger gelobt und gelesen, als in die Tat umgesetzt werden. An der

durchgreifenden Tat großen Ausmaßes fehlt es aber bisher. Ohne die durchgreifende Tat jedoch bleiben die herrlichen Kundgebungen, mit Paulus zu reden (1 Kor 9,26), ins Blaue und in die Luft hinein geschrieben. Ich wiederhole noch einmal, was ich bereits gesagt habe, und ich wiederhole es nun mit einem Zusatz, der gerade auf die päpstlichen Gesellschaftsschreiben Bezug nimmt: Nach beinahe zweitausend Jahren Christentum in der Welt und nach den jüngsten Gesellschaftsschreiben der Päpste wäre es doch wohl an der Zeit, daß in sogenannten christlichen Ländern und unter Christen die Eigentumsordnung und Güterverteilung anders aussähe, als es noch immer der Fall ist. Der existentielle Humanismus des Christentums beansprucht, im öffentlichen Leben zu gelten und sich auszuwirken. Es ist ein Wort, das zu tiefem Nachdenken anregen muß, wenn Dostojewsky in seinen „Brüdern Karamasow" den gottlosen Iwan zynisch sagen läßt: „Gott nehme ich gerne an, begreife das; aber die von Ihm geschaffene Welt, die Gotteswelt, nehme ich nicht an, und ich kann mich nicht entschließen, sie anzunehmen." Wir Christen sind in der Tat aufgerufen, dieser Erde, soweit es an uns liegt, eine Gestalt zu geben, daß nicht um dieser gottlosen Erde und der unchristlichen Christen willen der Schöpfergott und der Erlösergott verflucht und verneint werde. Wir Christen dürfen unseren Mitmenschen nicht zu jenem Ärgernis werden, aus dem sie sprechen könnten: Christus würde ich gerne annehmen, aber die sogenannte christliche Welt vermag ich nicht anzunehmen. Es genügt darum für den Christen nicht, aufwärts und nach innen zu blicken; sondern er muß auch vor sich hin sehen auf diese Erde, sich um die Erkenntnis ihrer Eigengesetze und Eigenkräfte ernst bemühen, damit er wisse, wo der Hebel christlicher Geistigkeit und Innerlichkeit anzusetzen und und wirksam zu machen ist.

Freilich auch beim marxistischen Humanismus klaffen Programm und Ausführung auseinander, und zwar in einer solch grotesken Weise, daß in der Fabrik des neuen Menschen, wie man den Sowjetstaat genannt hat, nach drei Jahrzehnten sozialistischer Revolution eine Verelendung des Arbeiters, eine Entmenschlichung der Arbeit, eine Mißachtung der einfachsten Menschenrechte und ein Gegensatz im Lebensstand zwischen Führern und Geführten oder vielmehr Verführten herrschen, wie sie sogar zur Zeit der hemmungslosesten Herrschaft des Kapitals kaum ihresgleichen hatten. Aber wir Christen am allerwenigsten dürfen aus den Fehlern der anderen einen Freispruch für uns selbst heraushören.

c) Marxistischer Grundirrtum:
Gewalt und Schrecken als Durchgang zur Freiheit

Das Versagen der Christenheit stammt nicht aus einem Grundirrtum der Frohbotschaft selbst, sondern aus der menschlichen Schwäche und aus den darin wurzelnden menschlichen Mißverständnissen des Evangeliums. Auch dem Versagen der Kommunisten und Bolschewisten werden wir den Widerspruch zwischen der Größe des neuen Messianismus und der Kleinheit des schwachen Menschen gerechterweise zugute schreiben. Aber der Marxismus krankt an einem Grundirrtum; und wir sind berechtigt, Karl Marx selbst und seinen Grundirrtum in erster Linie dafür verantwortlich zu machen, daß im gelobten Land des Kommunismus der marxistische Sozialismus nicht zur Humanität, wie es Marx versprochen hatte, sondern in die Bestialität oder Menschenfresserei hineingeführt hat, wie es Dosto-

wsky vorausgesagt hatte. Marx selbst hat nach seiner Lehre gelebt; er, r Bürgerssohn, hat anders als nicht wenige seiner kommunistischen An- nger und Verbreiter mit dem Leben eines Proletariers vorliebzunehmen rstanden. Aber es war und bleibt der Grundirrtum des Marx und seines hrgebäudes, daß der Weg zur Freiheit jemals über die Gewalt und ewalttätigkeit, zur Menschlichkeit über den Schrecken und seine Un- enschlichkeiten führen könne.

dieser Sache hätte sich Marx von dem Philosophen der klassischen umanitätsidee eines Besseren belehren lassen sollen, daß nämlich allein rch die Freiheit der Mensch zur Freiheit reifen könne; denn das ist die eisheit Kants: man müsse, um zur Freiheit zu reifen, zuvor in Freiheit setzt werden. Und es ist letzterdings ein christlicher Gedanke, nur daß hier von Gott und Seiner Gnade und Freiheit her verstanden wird: mit wir zur Freiheit reifen können, muß uns Gott durch Seine Gnade vor in die Freiheit der Kinder Gottes versetzen. Und wie sehr auch die llkommene Freiheit der Kinder Gottes eine Verheißung für die Zukunft h Ende aller Zeit besagt, so unterscheidet sich die christliche Zukunfts- rheißung von der kommunistischen nicht zuletzt darin, daß mit dem, s erst kommen wird, bereits jetzt und hienieden allen Ernstes der nfang gesetzt ist und gemacht werden soll, daß mithin der Weg zur eiheit kein anderer ist als die beginnende und wachsende Verwirklichung en derselben Freiheit.

ewiß ist der terroristische Sozialismus, wie er sich im Bolschewismus swirkt, ein Zerrbild dessen, was Marx als ein Sohn des humanitären Jahrhunderts und des humanitären Westens sich unter der Diktatur s Proletariats vorgestellt hatte; er hat vor allem jener Diktatur als ßem Übergang eine k u r z e Zeitspanne bemessen. Aber jegliche Diktatur als solche nun einmal ein schlechter Baum, der nach der Bergpredigt ine guten Früchte bringen kann (vgl. Mt 7,18). In dieser Sache gebe ich rn einem Sozialisten selbst, dem schon angerufenen Dieter Roser, das ort zum Urteil (a. a. O. 27 f): „Der terroristische Sozialismus sagt von sich bst, daß er in der Phase der sozialistischen Revolution die Freiheit des enschen außer Kurs setzt. Er glaubt, daß er in dieser Phase auf Humanität rzichten darf, und meint, diese nach der Durchsetzung der Revolution d der Errichtung der klassenlosen Gesellschaft um so reiner wieder- rstellen zu können. Hierin liegt vermutlich eine Reihe von Denkfehlern. im ersten ist unter Anwendung der Grundsätze des kritischen Materia- mus nicht wahrscheinlich, daß die durch die Revolution zur Macht langte terroristische Minderheit gegen ihre eigenen Interessen handeln rd. Sie kann kein Interesse daran haben, ihre politische und ökonomische cht mit der Gesamtheit zu teilen. Die terroristische Minderheit bildet o, an die Macht gelangt, lediglich eine neue mehr oder weniger kapita- tische Herrschaft, da diese ihren ökonomischen Interessen als Minderheit besten entspricht. Sie wird auf die Wahrung dieser Interessen nicht gunsten einer klassenlosen Gesellschaft verzichten. Hinzukommt eine ychologische Tatsache, die eine Aufhebung des Terrors unmöglich macht, ch wenn die wirtschaftlichen Interessen der Minderheit ihn nicht auf- hterhielten. Ein einmal durch länger dauernden Terror zerstörter lkscharakter läßt sich durch keine politische und pädagogische Technik

mehr um- und zurückbilden. Der Terror macht sich selbst für sehr lange Zeit, vielleicht für immer, unentbehrlich. Die den Terror Ertragenden haben sich durch ihn an das Ertragen, die ihn Ausübenden an die Annehmlichkeiten und Vereinfachungen des Ausübens gewöhnt. (Was die Gewöhnung des Volkes an das Ertragen des Terrors betrifft, so hätte Roser zum Beispiel gerade das russische Volk anführen können, das vom Ertragen des zaristischen Terrors her nicht ohne langwährende Vorbereitung für das Ertragen des bolschewistischen Terrors dastand.) Ein terroristisches System kann daher, wenn es einigermaßen gut organisiert ist, von innen nicht gestürzt werden. Seine Wandlung aus eigener Kraft zu einem demokratischen Sozialismus ist also aus ökonomischen Gründen unwahrscheinlich, aus politischen und psychologischen Gründen unmöglich. Die Behauptung der terroristischen Sozialisten, ihre Methode stelle lediglich ein Übergangsstadium auf dem Wege zur klassenlosen Gesellschaft und damit zum wahren Sozialismus dar, ist daher eine grobe Selbsttäuschung. Die zeitweilige Außerkraftsetzung der menschlichen Freiheit und der Humanität durch den terroristischen Sozialismus ist eine nicht umkehrbare oder widerrufliche Maßnahme. Sie zerstört vielmehr alle psychologischen, politischen und ökonomischen Grundlagen ihrer Wiedergeburt." Roser selbst bekennt sich darum zum „demokratischen" Sozialismus, ohne Mißbrauch mit diesem mißbrauchtesten Wort unserer Tage zu treiben.

Ziehen wir als Christen aus dem von Roser Gesagten die summa summarum, so lautet sie: Gerechtigkeit, auch die Gemeinwohlgerechtigkeit, erblüht allein aus Gerechtigkeit. Ohne die uns von Gott in Christus geschenkte und gebotene neue Gerechtigkeit, ohne diese innere religiöse und sittliche Umkehr wird aller noch so riesige Einsatz wirtschaftlicher Erkenntnis und Tat sich in unwirtliche und unmenschliche Wüste verlaufen. Aus diesem Geist hat der Tübinger Pastoraltheologe Franz Xaver Arnold das Wort vom „personalen Sozialismus als Forderung christlicher Sozialpädagogik" in einem gleichbetitelten Vortrag (Freiburg im Breisgau 1947) geprägt.

Den Abgrund zwischen christlich-humanistischem und marxistisch-kommunistischem Menschenbild und Gerechtigkeitsbegriff hat uns der bereits genannte Emile Baas an einem zeitgemäßen und schlagenden Beispiel kenntlich gemacht (a. a. O. 88): „Das christliche Gewissen verurteilt Buchenwald im Unbedingten, weil als einen Angriff auf die Menschenwürde; das marxistische Bewußtsein verurteilt Buchenwald als ein Werkzeug der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, es würde ein Buchenwald nicht verurteilen, das als Werkzeug der Abwehr des Proletariats gegen die Reaktion anzusprechen wäre. Aufschreien gegen eine Gewalt, die im Dienst des Proletariats in seinem Kampf mit den Mächten der Menschenknechtung steht, das hieße eine spießbürgerliche Gefühlsduselei unter Beweis stellen, mit der eine marxistische Moral, darin noch unempfindlicher als die Moral Kants, nichts anzustellen wüßte. Es gibt keine marxistische Moral, die zwischen ‚lauteren' und ‚unlauteren Mitteln' unterscheidet, der Wert eines Mittels wird von dem Zweck bestimmt, dem es dient; es hat keinen inneren Wert, in sich selbst ist es sittlich unentschieden. Sein sittlicher Wert oder Unwert leitet sich einzig von der Ausrichtung auf einen guten oder einen schlechten Zweck her: Revolution und kommunistische Gesellschaft oder Reaktion und Bürgerstand."

d) Zweideutigkeit des Tatsachenschaffens

er Marxismus ruft nach Tatsachen und will Tatsachen schaffen. Damit ifft er etwas Richtiges, da der Mensch von der dünnen Luft reiner egriffe nicht zu leben und satt zu werden vermag. Aber wie Begriffsldung ohne Schaffung von Tatsachen geschichtslos bleibt, so sind Tatchen rein als solche blind und können in den Abgrund führen, wie es as Schicksal des Nationalsozialismus wurde, der auch einfach Tatsachen haffen wollte und es gewiß an der Ausführung seines Tatsachenwillens icht fehlen ließ. Nur zu leicht gerät der Wille, Tatsachen zu schaffen, in nen ebenso blendenden wie gemeingefährlichen Kurzschluß hinein, der ns als Wort Bismarcks bekannt ist: „Die großen Fragen der Zeit werden icht mit Reden, sondern mit Blut und Eisen entschieden." Und gewiß wird uch die größte Frage unserer Zeit, die soziale Frage, nicht mit hohen edanken und schönen Reden über Menschlichkeit gelöst. Der Satte mag ch an Begriffen sättigen, der Hungernde hungert nach Tatsachen. Aber s gibt eine Brutalität oder Gewalttätigkeit des Tatsachenwillens, und von ieser rohen Gewalt der Tatsachen haben wir nachgerade übergenug Druck nd Leid erfahren. Rein in Tatsachen liegt noch kein Heil, sondern allein n rechten Taten und rechten Tatsachen. In diesem Sinne sagt Goethe in en Betrachtungen der Wanderjahre: „Unbedingte Tätigkeit, von welcher rt sie sei, macht zuletzt bankerott." Das aber heißt: die Gerechtigkeit der aten und Tatsachen erwächst aus der Gerechtigkeit der Gesinnungen. Weder geruhsame Umschau, die in der ewigen Suche nach rechten Begriffen ängenbleibt und über der vermeintlichen Logik der Gerechtigkeit die Welt zugrunde gehen läßt, noch aber auch gewaltsamer Umsturz, der die bhe Tyrannei blinder Tatsachen heraufbeschwört, sondern allein die ebenso nnere wie äußere Umkehr des menschlichen Herzens und Handelns, die es ahrhaft ernst meint und wirklich Ernst macht, wird Welt und Gesellschaft o verändern, daß die Ungerechtigkeit und ihre Gewalt verdrängt wird von er Gerechtigkeit und ihrer Freiheit. So werden wir die Wahrheit erkennen, nd die Wahrheit wird uns frei machen (vgl. Jo 8,32). Die Königsherrschaft ottes und ihre Gerechtigkeit kommen nicht zu uns, wenn wir uns nicht ur Buße aufrufen lassen und von ganzem Herzen umkehren und mit Wort nd Tat uns zur brüderlichen Gemeinschaft aller Menschen bekennen.

3. Dritte Grundforderung:
Humanismus der Allgemeinheit

Der marxistische Humanismus ist drittens ein Humanismus der Allgemeinheit. Über diesen Punkt, so wichtig er ist, können wir uns ganz kurz fassen, weil er sich leicht versteht.

a) Allgemeingültige Menschlichkeit
der klassenlosen Gesellschaft

Begnügen wir uns mit dem, was Roser über die allgemeingültige Menschlichkeit der klassenlosen Gesellschaft als Endziel der sozialistischen Revolution sagt (a. a. O. 21): „Der eigentliche Sinn dieser Revolution ist, die Freiheit aller von den Bedingtheiten des Ökonomischen zu bewirken. Der Sozialismus verwirklicht damit die notwendige Folgerung der Humanitätsidee: daß alle Menschen in gleicher Weise Anspruch auf Achtung ihres Menschseins und auf Freiheit als Voraussetzung ihres Menschseins haben." Allerdings ist festzustellen, daß Marx selber die Zukunfts- und Freiheits-

verheißung im Unbestimmten läßt; und so ist das Bild der klassenlosen Menschheit ein Gegenstand verschiedener Auffassungen bei den Marxisten geworden, wie es nämlich zugehen soll, daß alle Menschen dann gleichen Anteil an den Wirtschafts- und Bildungsgütern haben. Was besagt hier Gleichheit?

b) Allgemeingültige Menschlichkeit
der moralischen Personwesen im klassischen
und der Gotteskinder im christlichen Humanismus

Fragen wir auch hier: Wie verhält sich die sozialistische Forderung einer allgemeingültigen Humanität zum klassischen Humanismus? Antwort: sie steht sowohl in der Gefolgschaft wie auch in der Überwindung des klassischen Humanismus. Einerseits ist auch vom klassischen Humanismus in gewissen Grenzen zu behaupten, was der Sozialist Roser zu vorbehaltlos sagt (a. a. O. 18) und warum er im Sozialismus die notwendige Folgerung der Humanitätsidee verwirklicht sieht: „Im Humanismus der Renaissance ist der Humanitätsbegriff einseitig vom Selbstgefühl des einzelnen her vorgebildet und geht damit auf das Menschenbild der Antike zurück. Im 18. Jahrhundert gewinnt der Gedanke der Humanität sittliche Entschiedenheit und soziale Bezogenheit auf den anderen Menschen. Erst das 18. Jahrhundert hat die humanistische Bezogenheit des Menschen auf sich selbst erweitert zur Humanität gegenüber jedem Lebewesen, das menschliches Antlitz trägt." Wir werden dem letzten Satz Rosers vorab hinzufügen: und damit geht die Humanitätsidee des 18. Jahrhunderts auf das christliche Menschenbild zurück, dessen allgemeingültige Menschlichkeit von Gottes Schöpfung und Erlösung her die Klassiker innerweltlich oder rein menschlich verstanden und so verweltlicht haben. Und anderseits werden wir nicht vergessen und verschweigen, wie sich die klassische Humanitätsidee des 18. Jahrhunderts im 19. Jahrhundert, dem Jahrhundert der sozialen Frage, ausgewirkt hat. Der für die Gymnasien und Universitäten maßgebende Humanismus Wilhelm Humboldts ist der feinbürgerliche Humanismus einer gebildeten und begüterten Oberschicht von Anfang an gewesen und bis in unser Jahrhundert und seinen ersten Weltkrieg hinein geblieben. Ein besonderes Verständnis für die soziale Frage und für die politischen und ökonomischen Bedingtheiten des Menschen und seiner Würde wird ihm auch der wohlwollendste Beurteiler nicht nachsagen können. Es ist schon so nach Ausweis der alten und neuen Geschichte: die edle und schöne Menschlichkeit der reinmenschlichen Menschlichkeit wandelt am liebsten auf der Menschheit Höhen; der Anblick des menschlichen Elendes und des Kampfes ums tägliche Brot wird störend empfunden.

Ganz anders fühlt hier echtes Christentum. Gerade wenn es um die nackte Notdurft des Lebens und um die Bedingungen der Möglichkeit menschenwürdigen Daseins geht, bewegt sich christliche Menschlichkeit in ihrem ureigensten Element. Edle und schöne Menschlichkeit selbst bildet weniger den vordringlichen Gegenstand in der Sorge christlicher Liebe; christliche Liebe sorgt sich in der Tat um den Weg zur edlen und schönen Menschlichkeit, um deren Ermöglichung von innen her, um die wirklichen Grundbedingungen, die erfüllt sein wollen, sollen alle Menschen an der Würde teilbekommen, zu der sie alle ihr himmlischer Vater geschaffen und in Seinem Sohne Jesus Christus neugeschaffen hat.

Beschluß

„Denn uns zu stören bist Du gekommen", aber wohl uns, wenn wir uns von Christus stören lassen.

Wenn der sozialistische Humanismus ein Humanismus der Wirklichkeit, der Tat und der Allgemeinheit sein will, so hat er in allen drei Forderungen, mag er es wissen und wissen wollen oder nicht, vom Christentum gelernt. Ohne die christliche Religion der brüderlichen Liebe und Gemeinschaft ist der Sozialismus geschichtlich nicht zu erklären. Aber das schließt nun nicht aus, daß wir Christen wiederum vom Sozialismus sozusagen zurückzulernen brauchten, worauf es an unserem Christentum besonders ankommt in unserer Zeit der sozialen Frage. Vom Sozialismus können und sollen wir Christen lernen, was die Menschen im Zeitalter der Maschinentechnik und der sozialen Umschichtung von uns Christen erwarten und auch erwarten dürfen. Der neue Humanismus wird, sofern er auch das klassische und das christliche Humanitätserbe in sich aufnehmen will, kein revolutionär-sozialistischer Humanismus sein können; aber er wird ein sozialer Humanismus sein müssen, das heißt ein Menschentum wirklichkeitserfüllter Wahrheit, ein Menschentum gesellschaftlicher Gerechtigkeit in Wort und Tat und ein Menschentum brüderlicher Gemeinschaft, die alle Menschen umfaßt.

„Warum bist Du gekommen, uns zu stören?" So fragt der Großinquisitor mehrmals den von ihm gefangengesetzten Christus. Und für den Großinquisitor steht es fest: „Denn uns zu stören bist Du gekommen; und Du weißt das selber." Christus braucht nicht erst wieder auf diese Erde zu kommen wie in jener Legende; Er begegnet uns in der Tat immer wieder auf dieser Erde — und uns zu stören, begegnet Er uns. Oder begegnet Er uns nicht täglich, zumal in unserer Zeit, in jedem Hungrigen und Durstigen, in jedem Obdachlosen und Nackten, in jedem Kranken und Gefangenen, wie Er selber gesagt hat und beim Letzten Gericht wiederholen wird: „Was ihr einem aus diesen Meiner geringsten Brüder getan oder nicht getan habt, das habt ihr Mir getan oder Mir nicht getan" (vgl. Mt 25,31—46)! Und wohl uns, wenn wir uns von Ihm stören lassen, wenn wir die Störung, die Er uns verursacht, nicht lästig, sondern als Gnade empfinden, wenn wir die Störung, die uns der unter die Räuber Gefallene und am Wege ausgeplündert und halbtot Liegende bereitet, nicht wie der Priester und der Levit, sondern wie der barmherzige Samariter beantworten (vgl. Lk 10, 30—37). Wenn wir Christen weitherzig von unserer Verpflichtung für das Diesseits denken, wenn wir davon durchdrungen sind, daß, wie wir im Gebet des Herrn flehen, das Reich Gottes zu uns komme — nicht bloß umgekehrt in enger Sorge für unser persönliches Seelenheil, daß wir in den Himmel kommen —, nein, daß das Reich Gottes zu uns herab komme und daß auf Erden der Wille Gottes geschehe, wie er im Himmel geschieht, daß wir also auch auf Erden jener Gerechtigkeit, die von Gott und vom Himmel her kommt, Raum schaffen sollen, und daß wir im Gebet des Herrn weiterhin nicht bitten, Gott möge mir, sondern Er möge uns das tägliche Brot geben, weil unser himmlischer Vater Sein Brot für alle, nicht nur für die Satten, für die Reichen und die Sieger, sondern gerade für die Hungrigen und Armen wachsen läßt, dann werden wir auch in

jedem Marxisten, Kommunisten und Bolschewisten die Nähe Christi verspüren. Rein menschlich ist es nur zu verständlich, wenn wir gerade als Humanisten, und auch als christliche Humanisten angesichts des revolutionären Sozialismus, fast möchte ich sagen angesichts der so gar nicht humanistisch anmutenden roten Ballonmützen, sofort mit der Anklage des Großinquisitors bei der Hand sind: „Warum bist du gekommen, uns zu stören? Denn uns zu stören bist du gekommen; und du weißt das nicht nur, du sagst es auch selbst. Umstürzen willst du, und einzig niederreißen wirst du können, was wir in Jahrtausenden mit Stäte und Maß aufgebaut haben." Dennoch, Christen sind wir nur dann wahrhaft, wenn wir in der ärgsten aller Störungen, die über den altehrwürdigen Humanismus, auch den christlichen, gekommen ist, nämlich in der Störung durch den Sozialismus, eine Störung im Hintergrund sehen, in der uns Christus selber anredet und aufstört. Dann werden wir uns von Christus zur Buße aufrufen lassen und an die eigene Brust schlagen, wohl erkennend und bekennend, daß auch wir Christen nicht ohne u n s e r e Schuld, ohne u n s e r e s e h r g r o ß e Schuld dastehen, wenn die erweichten Knochen des Abendlandes in der Umarmung durch die harten Pranken des roten Bären allzu vernehmlich erkrachen. Dann werden wir angesichts der ungeheuren Bedrängnis, die Marxismus, Kommunismus und Bolschewismus der christlichen Sache bereiten, ein prophetisches Gebet recht verstehen, das zwar nicht von John Henry Newman selbst, aber aus seinem Geist entworfen ist[3]); und mit diesem Gebet aus dem Geist eines nicht legendenhaften, sondern geschichtlichen Kardinals und großen c h r i s t l i c h e n Humanisten will ich schließen:

O Gott!
Die Zeit ist voller Bedrängnis;
Die Sache Christi liegt wie im Todeskampf.

Und dennoch — nie schritt Christus
gewaltiger durch die Erdenzeit;
nie war Sein Kommen deutlicher,
nie Seine Nähe spürbarer,
nie Sein Dienst köstlicher als jetzt.

So laßt uns denn in diesen Augenblicken des Ewigen,
zwischen Sturm und Sturm,
in dieser Erdenzeit beten:
O Gott, Du kannst das Dunkel erhellen,
Du kannst es allein!

[3]) Über die Urheberschaft des Gebetes siehe Theologische Revue, 44 (1948), Nr. 1, 22. Der Schlußsatz allein stammt von Newman selbst, die — allerdings großartige — „Einleitung" von Johannes Dierkes.

Die russische orthodoxe theologische Wissenschaft als Vertreterin der authentischen Theologie der Orthodoxen Kirche Rußlands

Von Wassilij Winogradow[1])

Als der katholische Theologe Julius Tyciak in seinem letzten Werk „Zwischen Morgenland und Abendland“ (1949) einen Beitrag zu einem ideologischen Gespräch zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche über die Theologie beider Kirchen zu liefern versuchte, gerät er in große Schwierigkeit: als Gegenstück für die gegenwärtige römisch-katholische Theologie findet er im Osten keinen entsprechenden Partner. Während es im Westen eine authentische, echt kirchliche römisch-katholische Theologie gibt, hat dieser Gelehrte im Osten keine authentische orthodoxe Theologie finden können. Im Westen gibt es eine Theologie, die sich auf die Menge der dogmatischen Bestimmungen des Konzils von Trient sowie auf die amtliche hierarchische Autorität, bzw. auf den „Consensus theologorum“ gründet und als Spiegelbild des römisch-katholischen kirchlichen Gesamtbewußtseins erscheint. Im orthodoxen Osten aber konnte Tyciak nichts Entsprechendes finden. Nach seiner Meinung hat im Osten die theologische Fachарbeit seitens der Orthodoxen Kirche keinerlei repräsentativen Wert. Es scheint ihm sogar, daß das Gutachten des gelehrten Theologen in der heutigen Orthodoxen Kirche nicht mehr als die Stimme des einfachen Laien gelte. Über alles — meint er — entscheidet dort das „rechtgläubige Herz“ allein. Das gilt, nach seiner Meinung, wie für die Orthodoxe Kirche Rußlands, so auch für die Orthodoxe Kirche Griechenlands. Den repräsentativen Wert der russischen emigrierten Theologen lehnt dieser Gelehrte entschieden ab, weil, wie er sagt, der Ausgangspunkt dieser sehr bedeutenden und originellen Denkrichtungen meistens der neuzeitlichen religionsphilosophischen Spekulation entnommen ist.

Nachdem der genannte Gelehrte einen entsprechenden Partner für das Gespräch mit der römisch-katholischen Theologie im Osten, nämlich in der russischen Kirche, nicht gefunden hat, hat er darin einen Ausweg gefunden, dieses Gespräch mit der heutigen Orthodoxen Kirche über die altgriechische Väterwelt der ungetrennten Kirche zu führen.

Über diesen Ausweg kann man nicht als gangbar bezeichnen. Das Gespräch über die griechische Väterwelt der alten ungetrennten Kirche ist bei weitem nicht gleichzeitig ein Gespräch mit der Theologie der gegenwärtigen russischen und Griechischen Orthodoxen Kirche, gleichwie ein Gespräch über die altlateinische Väterwelt bei weitem kein Gespräch mit der gegenwärtigen Römisch-Katholischen Kirche ist. Gewiß, der Gedankenreichtum und die Denkrichtungen der alten griechischen Väter liegen im Grunde

[1]) Der Verfasser war bis zur bolschewistischen Revolution Professor für Pastoraltheologie an der alten Geistlichen Akademie Moskau und ist jetzt Pfarrer der Orthodoxen Kathedrale München-Feldmoching.

des kirchlichen Bewußtseins und des theologischen Denkens der Griechischen und Russischen Orthodoxen Kirche, aber das theologische Denken der Orthodoxen Kirche — sei es in Griechenland oder in Rußland— konnte ebensowenig wie das der Römisch-Katholischen Kirche im Laufe der Jahrhunderte auf demselben Punkte bleiben, sondern mußte sich unbedingt in die Breite und in die Tiefe entwickeln. Mit anderen Worten: es mußte eine eigene Theologie in der Orthodoxen Kirche entstehen und entwickelt werden. Nun entsteht eine Frage:

Gibt es in der Russischen Orthodoxen Kirche eine Theologie, die als authentischer Ausdruck ihres gegenwärtigen Gesamtbewußtseins gelten könnte? Julius Tyciak verneint diese Frage, weil er solch eine Theologie nicht gefunden hat. Andere deutsche Theologen — römisch-katholische, sowie protestantische — fanden sie auch nicht. Sie existiert jedoch, die echte russische orthodoxe kirchliche Theologie, und zwar existiert sie selbständig schon mindestens seit einem ganzen Jahrhundert, wobei sie tatsächlich das gegenwärtige kirchliche Bewußtsein in der Russischen Orthodoxen Kirche repräsentiert. Dieses zu zeigen, ist das Ziel meines Aufsatzes.

I.

Julius Tyciak und mit ihm die meisten deutschen Theologen, die römisch-katholischen sowie die protestantischen, übersehen, daß in der Orthodoxen Kirche Rußlands seit dem Anfang des vorigen Jahrhunderts und bis zur russischen bolschewistischen Revolution vier theologische geistliche Akademien existierten: in Moskau, in Petersburg, in Kiew und in Kasan. Diese wurden nach dem Muster der westlichen theologischen Fakultäten organisiert: sie waren, wie auch diese Fakultäten, zugleich Lehranstalten und Forschungsinstitute. Sie hatten fast dieselben Lehrstühle für dieselben Fachdisziplinen. Gewiß gründete sich die ganze theologische Forschung auf den Gedankenschatz der alten ungetrennten Kirche — erstens der griechischen und dann auch der lateinischen Väterwelt; zugleich aber hielt sich diese theologische Forschungsarbeit in der lebendigsten Berührung mit der westlichen theologischen wissenschaftlichen Literatur der beiden Konfessionen — der katholischen und der protestantischen.

Die Bibliotheken der Akademien enthielten den großen Reichtum aller wichtigsten westlichen theologischen Werke (der römisch-katholischen und der protestantischen) aller Jahrhunderte. Alljährlich bezogen diese Bibliotheken alle wichtigsten neuerschienenen westlichen theologischen Werke aller theologischen Disziplinen und abonnierten die wichtigsten theologischen Monatszeitschriften. Von jedem Professor der Akademie verlangte man eine volle Kenntnis der westlichen Literatur seiner Fachdisziplin; von jedem wissenschaftlichen Arbeiter verlangte die Akademie, daß er zum Ausgangspunkt seiner Forschung nicht nur die Gedankenwelt der alten Kirchenväter, sondern auch die Lage der betreffenden Frage in der westlichen theologischen Literatur der beiden Konfessionen nähme. Außerdem pflegten die Akademien — und verlangten es auch von ihren Professoren und Studenten sowie überhaupt von allen wissenschaftlichen Arbeitern — die Anwendung von streng wissenschaftlichen Methoden der westlichen theologischen Wissenschaft.

Deswegen kann ich behaupten: die Forschungsarbeit der vier Akademien stand auf dem Niveau der westlichen theologischen Wissenschaft überhaupt und insbesondere der deutschen. Ferner, während die orthodoxe-theologische Literatur russischer Sprache den deutschen Theologen aus sprachlichem Grunde unbekannt war, war dagegen den russischen Professoren und den in den Akademien studierenden Theologen die deutsche theologische Literatur beider Konfessionen gut bekannt.

Der evangelische Theologe Professor Heiler bemerkt in seinem Werke „Urkirche und Ostkirche" ganz richtig, daß die Zahl der definierten Lehren in der Orthodoxen Kirche sehr gering sei. Deshalb besitzt die Orthodoxe Kirche in dogmatischen und theologischen Fragen eine große Freiheit. Infolgedessen war auch die theologische Forschungsarbeit in den russischen Akademien weitgehend frei. Aber diese Freiheit hinderte die akademische Wissenschaft nicht, kirchlich-orthodox zu bleiben und das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Orthodoxen Kirche Rußlands widerzuspiegeln. Dies wurde dadurch garantiert, daß die Gedankenwelt der alten Kirchenväter — sowohl der griechischen als auch der lateinischen — immer das normierende Grundprinzip der ganzen akademischen Forschung war und blieb. Ferner wurde die orthodoxe kirchliche Richtung der akademischen Forschung dadurch garantiert, daß die ganze akademische Lehrtätigkeit unter der Aufsicht und Führung der hierarchischen Lehrautorität stand: An der Spitze jeder Akademie stand als Rektor ein Bischof, der aber unbedingt die höhere akademische wissenschaftliche Würde — nämlich des Magister der Theologie — haben mußte.

Es sei mir nun gestattet, einige kurze Bemerkungen über die wissenschaftliche Struktur der Akademien zu machen. In den russischen orthodoxen geistlichen Akademien existierten drei wissenschaftliche Würden: die erste und niedere — welche der westlichen Doktorwürde entsprach, hieß „Kandidat der Theologie". Zur Erlangung dieser Würde mußte der absolvierende Student ein handschriftliches Werk — die „Kandidatsdissertation" — im Umfange von durchschnittlich sechs bis zehn Druckbogen vorlegen. Diese Arbeit rezensierten und würdigten zwei Professoren. Die besten von diesen Arbeiten wurden später in den verschiedenen russischen orthodoxen theologischen Monatsschriften gedruckt. Die zweite wissenschaftliche Würde hieß: „Magister der Theologie". Zur Erlangung dieser Würde mußte der Kandidat der Theologie ein neues, diesmal schon gedrucktes Werk — die „Magisterdissertation" — im Umfang von 10 bis 16 Druckbogen vorlegen. Überdies mußte er dieselbe im akademischen Kolloquium verteidigen. Die dritte und höchste wissenschaftliche Würde hieß „Doktor der Theologie". Zur Erlangung dieser Würde mußte der Magister ein drittes, auch gedrucktes Werk — die „Doktordissertation" — vorlegen. Diese Doktordissertation sollte die Begründung irgendeiner neuen wissenschaftlichen These oder eine neue Begründung einer alten enthalten. Die Dozenten und außerordentlichen Professoren mußten unbedingt die Magisterwürde, die ordentlichen Professoren die Doktorwürde haben. Die Verleihung dieser Würden und auch die Auswahl der neuen Dozenten und Professoren unterstand der Kompetenz des „Rates der Professoren" der Akademie; die Bestätigung und Ernennung aber war

Angelegenheit der höchsten lehramtlichen und administrativen Instanz der orthodoxen Kirche Rußlands, der „Heiligsten Synode", die aus Bischöfen bestand. Ihr unterstanden die vier Akademien. Außerdem bestand zwischen der Heiligsten Synode und den Akademien noch eine Instanz der hierarchischen Aufsicht und Führung, und zwar in der Person des Metropoliten der Diözese, in welcher sich die betreffende Akademie befand.

Von außen her kann es erscheinen, daß diese hierarchische Aufsicht und Führung die akademische wissenschaftliche Forschungsarbeit sehr stark beengen und bedrängen mußte. In Wirklichkeit war diese hierarchische Aufsicht, wenn sie auch manchmal die Forschungsarbeit beengte, doch nicht zu stark. Denn die ganze höchste kirchliche Hierarchie, also die Bischöfe, waren Zöglinge derselben Akademien und Träger des Wesens und des Geistes der akademischen Theologie.

Man kann sagen: diese hierarchische Aufsicht war eine Aufsicht der älteren Generationen der Vertreter der akademischen Theologie über die theologische Arbeit der jüngeren Generationen der Vertreter derselben Theologie.

Wenn manchmal hier vereinzelte Konflikte und Kontroversen stattfanden, so waren sie nichts anderes als die natürlichen ideologischen Konflikte zwischen der „Generation der Väter" und der „Generation der Kinder". Also, die akademische Wissenschaft, indem sie sich auf dem Niveau der westlichen theologischen Wissenschaft entwickelte, erwies sich jedoch als authentische orthodoxe Theologie, als ein Spiegelbild des Gesamtbewußtseins der Orthodoxen Kirche in Rußland. Die akademische Wissenschaft war zugleich eine Macht, die alle Schichten der Kirche, von oben bis unten, an dieses kirchliche Gesamtbewußtsein anschloß. Das geschah auf folgende Weise: Erstens waren alle Bischöfe Zöglinge — und infolgedessen Träger — der akademischen Theologie, welche die Weiterführung dieser Theologie in allen kirchlichen Institutionen leiteten. Ferner lieferten die vier Akademien der Orthodoxen Kirche Rußlands alljährlich je hundert Theologen. Die meisten von ihnen wurden Lehrer an den 80 geistlichen Seminaren, aus denen fast alle Priester der Orthodoxen Kirche Rußlands hervorgingen. Diese Priester, die durch diese Lehrer im Geiste der akademischen Theologie erzogen wurden, lehrten in demselben Geiste ihre geistliche Herde — das gesamte orthodoxe Volk Rußlands. Zahlreiche akademische russische Theologen wurden selbst zu Priestern geweiht und wurden in diesem Stande Professoren der Theologie an Universitäten und anderen Hochschulen, bzw. Religionslehrer an allen Schulen. Auf diese Weise drang der Inhalt und der Geist der akademischen Theologie in diesem oder jenem Maße in das Bewußtsein fast jedes Gliedes der Orthodoxen Kirche in Rußland ein und schloß somit jeden dem Gesamtbewußtsein der ganzen Kirche an. Im Laufe des Jahrhunderts ihres Bestehens haben die vier Akademien eine reiche wissenschaftliche und wissenschaftlich populäre theologische Literatur herausgegeben. Zuerst gaben sie eine russische Übersetzung der gesamten Heiligen Schrift des Neuen und des Alten Testamentes heraus, dann die Übersetzung der vielen Werke der östlichen und der westlichen Kirchenväter der alten ungetrennten Kirche. Jede Akademie gab eine eigene wissenschaftliche Monatsschrift heraus im Umfang von durchschnittlich 14 Druckbogen. Hier wurden Ergebnisse der laufenden For-

schungsarbeit der Akademie gedruckt. Während der letzten 50 Jahre sind mehr als 2000 Bücher dieser Monatsschriften der vier Akademien erschienen; ferner hunderte von gedruckten Magister- und Doktordissertationen; viele Hunderte von Kandidatsdissertationen. Die Zöglinge der Akademien redigierten eine ganze Reihe von ernsten wissenschaftlichen und wissenschaftlich populären Monats- und Wochenzeitschriften: von diesen erwähne ich nur die wichtigsten, nämlich die „Orthodoxe Rundschau", die „Kirchliche Zeitung", „Vorlesungen in der Gesellschaft für Geistige Aufklärung", „Der Wanderer", „Glaube und Vernunft" usw. Alle diese Monats- und Wochenzeitschriften dienten der weiteren Verbreitung der Gedankenwelt der akademischen Theologie.

Gegen Ende des neunzehnten und Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts erlebte die orthodoxe theologische Wissenschaft in Rußland einen großen Aufschwung und Umschwung. Dieser Zeitraum der Entwicklung der akademischen Wissenschaft wird durch die Erscheinung einer langen Reihe wissenschaftlicher Werke charakterisiert, welche eine neue tiefere Stellung und eine neue Beleuchtung des zentralen Punktes der Theologie, der Erlösungslehre, darboten. Ich erlaube mir, einige der wichtigsten zu erwähnen:

1. Professor Belajew „Die göttliche Liebe". Versuch einer Darstellung der christlichen Hauptdogmen auf Grund der göttlichen Liebe (1885).
2. Professor Archimandrit Sergij Starogorodskij (nachmaliger Patriarch von Moskau): „Die Orthodoxe Lehre über das Heil". Versuch einer Darstellung der moralsubjektiven Seite des Heils.
3. Professor Swetlow: „Die Bedeutung des Kreuzes im Werke Christi" (1894).
4. Hieromönch Tarassij: „Umschwung in der altrussischen Theologie" (1900).
5. Professor Sarin: „Die Askese".
6. Professor Taraew: „Die Erniedrigung unseres Herrn Jesu Christi" (1911).
7. Erzpriester Orfanitzki: „Historische Darstellung des Dogmas über das Erlösungsopfer unseres Herrn Jesu Christi (1904).
8. Professor Petrow: „Über die Erlösung" (1915).

Der Anlaß zur Erforschung dieses zentralen Dogmas wurde durch das Erscheinen des Werkes des berühmten russischen Schriftstellers und Freidenkers Lew Tolstoj gegeben. Dieses Werk hieß: „Kritik der dogmatischen Theologie". In diesem Werk hat Lew Tolstoj der Satisfaktionstheorie von Anselm einen gewaltigen, vernichtenden Schlag beigebracht: Diese Theorie aber lag der damals allgemein anerkannten „Orthodoxen Dogmatischen Theologie" des Metropoliten Makarij zugrunde. Gewiß ist dieser Hieb nicht vom theologischen Standpunkt, sondern nur von dem Standpunkt des angeblichen „gesunden Verstandes" aus geführt worden. Aber um so stärker war seine vernichtende Wirkung innerhalb der russischen gebildeten Gesellschaft. Die theologische Wissenschaft sah sich gezwungen, zu reagieren. Die Reihe der erwähnten wissenschaftlichen Werke stellt nichts anderes dar als die Richtung der Bemühungen der orthodoxen theologischen Wissenschaft in Rußland, sich von dem rein juristischen

Boden der Satisfaktionstheorie von Anselm und Makarij abzusetzen und sich mehr auf den Boden der subjektiven Seite des Heils zu stellen, ohne jedoch die objektive Seite des Heils aus der Sicht zu verlieren. Diesen Weg fortzusetzen versuchte, schon in der Emigration, der hervorragende Vertreter der russischen orthodoxen Hierarchie und Theologie, der Metropolit Antonij Chrapowitzkij in seinem Werke: „Das Dogma der Erlösung" (Karlowitz 1926). Er hat aber die Grenze der theologisch-wissenschaftlichen akademischen Tradition dermaßen überschritten, daß er, ungeachtet seiner großen hierarchischen und theologischen Autorität, in allen theologischen und hierarchischen Kreisen auf Ablehnung stieß. Dieses Werk hat sogar einen offenen Protest, nämlich den großen gedruckten „offenen Brief" hervorgerufen, dessen Verfasser ein anderer namhafter Vertreter der orthodoxen kirchlichen Hierarchie in Rußland, der Metropolit Eleutherius, gewesen ist.

II.

Der tiefe Umschwung in der Auffassung des zentralen Punktes der Dogmatik verlangte den Umbau der gesamten systematischen Theologie. Deshalb erschienen hervorragende Werke, welche das ganze System der Glaubenslehre und der christlichen Weltanschauung umfaßten. Die wichtigsten von diesen sind:

1. Bischof Sylvester, ehem. Professor der Akademie, „Versuch einer orthodoxen dogmatischen Theologie mit historischer Darstellung der Dogmen", 5 Bände (1878 und 1896).
2. Professor Swetlow: „Versuch einer apologetischen Darstellung der orthodoxen christlichen Glaubenslehre", 2 Bände, (Kiew 1896).
3. Professor Nesmelow: „Die Wissenschaft über den Menschen", 2 Bände.
4. Professor Tareew: „Die Grundlagen des Christentums", 4 Bände.
5. Das große, wenn auch kompilatorische Werk von Erzpriester Malinowskij: „Orthodoxe dogmatische Theologie" (1909).

Gleichzeitig fand in den akademischen Monatszeitschriften und Monographien eine tiefere Ausarbeitung und Erörterung der vielen einzelnen theologischen Probleme statt, u. a.: Über die Kirche, das Reich Gottes, über die Transsubstantiationslehre, über den Altkatholizismus, über die anglikanische Hierarchie usw.

Während dieser Epoche begegnen uns viele hervorragende Vertreter der verschiedenen theologischen Fachdisziplinen, unter ihnen die berühmten Kirchenhistoriker: Prof. Bolotow (für die alte Kirche) und Prof. Ewgenij Golubinski (für die orthodoxe Landeskirche Rußlands). Von Professor Bolotow stammen die berühmten Thesen über den strengen Unterschied zwischen dem „Dogma", dem „Theologumenon" und der „theologischen Meinung". Durch diese Thesen hat er einen großen Umschwung in den Anschauungen der theologischen Kreise der Orthodoxen Kirche Rußlands bezüglich der Kontroverspunkte zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche hervorgerufen; im Laufe der Jahrhunderte hatte sich nämlich das orthodoxe kirchliche Bewußtsein in Rußland gewöhnt, die Lehre vom „filioque" und die anderen römisch-katholischen Lehren, die sich von der orthodoxen unterschieden, als Häresien zu betrachten und deswegen die Römisch-Katholische Kirche gleichfalls als häretische Kirche

anzusehen. Unter dem Einfluß der oben erwähnten Thesen schreibt heute die orthodoxe Theologie der Römisch-Katholischen Kirche keine Häresien zu, sondern nur Theologumena und theologische Meinungen in Fragen, die von der alten ungetrennten Kirche nicht entschieden wurden. Ein anderer Vertreter der orthodoxen theologischen Wissenschaft, Prof. Wassilij Sokolow, hat durch sein Werk: „Die Hierarchie der anglikanischen Kirche" einen ähnlichen Umschwung in den Anschauungen der orthodoxen theologischen Kreise Rußlands in bezug auf die Anglikanische Kirche veranlaßt. In diesem Werke beweist er zwei Thesen:

1. Die anglikanische Kirche hat den Glauben an das Priestertum als Sakrament beibehalten.
2. Die kanonische Regel, der zufolge nicht weniger als zwei Bischöfe einen neuen Bischof chirotonieren (weihen) dürfen, ist nicht von dogmatischer, sondern von disziplinärer Bedeutung und kann deshalb kein Anlaß sein, die Gültigkeit der anglikanischen Hierarchie nicht anzuerkennen.

In dem fünften und sechsten Jahre des laufenden Jahrhunderts hat in Petersburg, im Rahmen der sog. „Vorkonziliären Beratung" bei der „Heiligsten Synode", sozusagen eine grandiose dauernde offizielle Konferenz der größten Teile der orthodoxen akademischen Theologen Rußlands stattgefunden. Wissenschaftlich wertvolle Vorträge, die hier gehalten wurden, wurden in einer Reihe von Bänden gedruckt und stellen eine große Enzyklopädie der authentischen akademischen Theologie der Orthodoxen Kirche dar.

III.

Diese intensive theologische Forschungsarbeit und die reiche wissenschaftliche Literatur übten einen großen Einfluß auf die Entstehung und Entwicklung der theologischen Wissenschaft in anderen Orthodoxen Slawischen Landeskirchen — der Serbischen, der Bulgarischen, der Rumänischen, der Polnischen aus. Aber diese ist, der sprachlichen Unzulänglichkeit wegen, den breiten Kreisen der westlichen Theologen bis jetzt eine „terra incognita" geblieben.

Und nun müssen wir Vertreter der orthodoxen, akademischen Theologie solch seltsame Urteile über die orthodoxe Theologie lesen, wie z. B. dieses: „Sie habe kein eigentliches Leben; sie bleibe an der Oberfläche . . ." „Von einem Studium der Theologie in der östlichen Kirche kann natürlich absolut keine Rede sein; selbst in den eigentlichen Priesterseminarien ist der Betrieb wegen der äußerst geringen Vorbildung der Lehrer und der Schüler unbeschreiblich mangelhaft." Aber das Verlangen nach der Bekanntschaft mit der orthodoxen Theologie in den Kreisen der deutschen Theologen war vorhanden, und zwar in starkem Maße. Infolgedessen, wenn in den zwanziger Jahren des laufenden Jahrhunderts eine Reihe hervorragender russischer Schriftsteller und Denker — an ihrer Spitze der Professor Berdjajew, die Professoren Bulgakow, Rosanow, Tereschkowskij u. a. — in Deutschland erschienen sind und in deutscher Sprache über theologische Fragen zu schreiben anfingen, haben die deutschen Theologen geglaubt, daß sie das Gesuchte endlich gefunden hatten; infolgedessen wurden von ihnen die Werke dieser Schriftsteller

und Denker über theologische Fragen als letztes Wort, als letzte Stufe der Entwicklung der authentischen Theologie der orthodoxen Kirche empfangen und anerkannt. In Wirklichkeit war hier etwas ganz anderes vorhanden. Diese hervorragenden Denker und Schriftsteller sind zum streng wissenschaftlichen theologischen Denken und Arbeiten gar nicht vorbereitet worden. Ihre ganze Vorbildung war ausschließlich philosophisch und allgemein humanistisch, nicht aber theologisch-wissenschaftlich. Die streng wissenschaftlich-theologischen Methoden der theologischen Forschung waren ihnen fremd und unbekannt. Im vorbolschewistischen Rußland gehörten sie zu den Kreisen der gebildeten russischen Gesellschaft, die aus rein politischen Motiven in Opposition zur offiziellen Kirche standen, weil die letztere eine gewaltige Verteidigerin des von ihnen heftig angegriffenen autokratisch-monarchistischen staatlichen Systems war. Aus diesem Grunde ignorierten sie auch die gesamte offizielle kirchliche Literatur und Wissenschaft, welche auch für sie „terra incognita" war. Im theologischen Gebiet stellten für sie nur Werke von berühmten russischen Freidenkern und Schriftstellern, wie: Aksakow, Kireewskij, Chomjakow, Samarin, Solowjow, bzw. Klassikern, wie Gogol, Dostojewsky, Lew Tolstoj, die höchste Lehrautorität dar. Derart war diese Gruppe der namhaften russischen Denker und Schriftsteller, die in den zwanziger Jahren ins Ausland emigrierten und daselbst Werke über theologische Fragen herausgaben. Freilich waren einige von ihnen, wie Bulgakow und Berdjajew mit der patristischen Literatur bekannt, aber sie behandelten dieselbe nicht nach den Methoden der theologisch-wissenschaftlichen Forschung. Deswegen konnten ihre Aufsätze über theologische Fragen nur persönliche individuelle Meinungen ausdrücken, konnten aber nicht die authentische orthodoxe kirchliche Theologie, bzw. die theologische Wissenschaft vertreten.

Insbesondere möchte ich über die Werke von Bulgakow und Florenskij sprechen. Professor Bulgakow wurde später Erzpriester der Orthodoxen Kirche und einer von den zwei Stiftern der Nachfolgerin der russisch orthodoxen-geistlichen Akademien im Ausland, des orthodoxen theologischen Instituts St. Sergius von Paris, das sich auch „geistliche Akademie" nennt. Aber die eigenartige „Theologie" des Professors Bulgakow hat allgemeine Ablehnung sowohl bei den orthodoxen hierarchischen Instanzen, wie auch in allen orthodoxen theologischen Kreisen gefunden.

Und sogar das von ihm in Paris gegründete theologische Institut hat sich geweigert, dem theologischen Wege des Professors Bulgakow zu folgen. In der letzten Zeit hat dieses Institut durch die Stimmen seiner gelehrten Vertreter, des Rektors Bischof Kassian und des Professors Archimandrit Kyprian, feierlich bekanntgegeben: „Der Professor Bulgakow hat in der neuen Akademie keinen Nachfolger gefunden . . ." „Die neue Akademie hat niemals die Erdichtungen des Professors Bulgakow als ihre eigene Theologie ausgegeben . . ."

IV.

Professor Florenskij gehört zu der letzten Generation der Professoren der alten russischen orthodoxen-geistlichen Akademien, wie auch ich selbst. Er war mein Schulkamerad in der Moskauer Akademie und mein Kollege als Professor an derselben Akademie. Sein Fach war eigentlich

nicht Theologie, sondern Philosophie, und sein im Ausland gut bekanntes Werk: „Säule und Grundfeste der Wahrheit" war sein einziges theologisches Werk, das übrigens zum Beginn seiner akademischen Tätigkeit gehört, als er sich noch unter dem starken Einfluß der ideologischen Kreise befand, aus denen er hervorgegangen ist. Diese Kreise sind dieselben, zu welchen Bulgakow und Berdjajew gehörten und wo sie sozusagen herrschten. „Säule und Grundfeste der Wahrheit" war Florenskijs letzter Tribut an die Gedankenwelt und die Denkrichtungen dieser ideologischen Kreise, in denen er aufwuchs und erzogen wurde. Deshalb hat dieses Werk des noch unreifen Professors Florenskij nächste Verwandtschaft mit den Werken von Bulgakow und Berdjajew. Beim Erscheinen dieser Arbeit weigerten sich die akademisch-theologischen Kreise, sie als theologisch-wissenschaftliche Forschungsarbeit anzuerkennen. Einer der hervorragenden Professoren der Moskauer Akademie, Prof. Popow, sagte über dieses Werk: „Es ist eine originelle theologische Dichtung, aber kein theologisch-wissenschaftliches Werk." Seinerseits weigerte sich der Vertreter der hierarchischen Aufsicht — der Rektor der Moskauer Akademie, Bischof Theodor, — dieses Werk in seinem ursprünglichen Umfange, in dem es schon gedruckt war, als orthodoxie-getreu anzuerkennen und es zwecks Erlangung der wissenschaftlichen Magisterwürde zuzulassen. Der Verfasser wurde gezwungen, sein Werk gründlich abzukürzen und die einzelnen Abschnitte umzuarbeiten; erst dann konnte er zum Magister promovieren. Aber in dieser neuen Umarbeitung ist dieses Werk von Florenskij nur in wenigen offiziellen Exemplaren gedruckt worden.

Der römisch-katholische Gelehrte Tyciak hat also vollständig recht, wenn er sich weigert, diese sogenannten „modernen Theologen" als Vertreter der authentischen orthodoxen Theologie anzuerkennen! Trotzdem wendet sich derselbe Julius Tyciak im Werk „Zwischen Morgenland und Abendland" in allen Fällen, wo er die nachpatristische orthodoxe Theologie charakterisieren will, gerade an die von ihm abgelehnten emigrierten „modernen Theologen", die also bei ihm tatsächlich als authentische Vertreter dieser nachpatristischen orthodoxen Theologie gelten. So zum Beispiel bei der Darstellung des Geistes der „Ostkirche" und der „Westkirche" benützt er die Formulierung des Professors Berdjajew (S. 135) und polemisiert teilweise mit ihr. Bei der Darstellung des Traditionsprinzips führt er das Gespräch mit dem Prof. Bulgakow und dem Prof. Berdjajew. Bei der Frage um die „Apokatastasis" führt er das Gespräch mit dem Philosophen Solowjew (S. 165). Ähnliches kann man bei anderen gelehrten deutschen Theologen feststellen — bei Katholiken sowie bei Protestanten. Ich muß mich wirklich wundern, wenn ich sehe, daß die Väter der alten ungetrennten Kirche und die berühmten Vertreter der Theologie der Orthodoxen Kirche — wie die Metropoliten Platon, Philaret, Makarij, der Bischof Sylvester — auf die gleiche Ebene, als gleichbedeutende Zeugen der Theologie der Orthodoxen Kirche, mit den sogenannten „modernen Theologen", wie diese Berdjajew, Bulgakow und sogar Rosanow und Mereschkowskij, gestellt werden. Die reiche neue orthodoxe akademische theologische Literatur aber bleibt unbenutzt. Solches kann man z. B. bei dem protestantischen Theologen Professor Heiler oder bei dem römisch-katholischen Dogmatiker Prof. Bartmann beobachten. Kein Wunder, wenn das dazu führt, daß die

deutschen Theologen manchmal der orthodoxen Theologie Anschauungen zuschreiben, die ihr ganz fremd und wissenschaftlich unannehmbar sind!

So z. B. schreibt Prof. Heiler sowie der römisch-katholische Dogmatiker Prof. Bartmann dem ganzen „orthodoxen Denken" überhaupt die Anschauung zu, daß die Kirche undefinierbar sei, unter Bezugnahme auf die Arbeit des Prof. Florenskij „Säule und Grundfeste der Wahrheit". In Wirklichkeit ist diese Behauptung über die angebliche Undefinierbarkeit der Kirche ausschließlich das eigenartige persönliche Eigentum des Prof. Florenskij. Für die orthodoxe theologische Wissenschaft ist solch eine wunderliche wissenschaftliche These eine Flucht, eine Desertierung von dem Felde der wissenschaftlichen theologischen Forschung und erscheint deswegen als ganz fremd und unannehmbar. Prof. Florenskij begründet diese seine Behauptung damit, daß „die Kirche als die Fülle Christi sich in den Sarg einer logischen Begriffsbestimmung nicht einbetten läßt". Aber aus demselben Grunde könnte man auch die ganze göttliche Seite des Erlösungswerkes Christi als undefinierbar bezeichnen; denn das Göttliche, das Übernatürliche, das den menschlichen Verstand Übertreffende kann man nicht mit menschlichen Begriffen und Worten vollständig und ganz definieren. Gewiß kann und soll die menschliche Vernunft und die menschliche Theologie das große Mysterium der Kirche nur relativ, nur teilweise erfassen. „Denn Stückwerk ist unser Erkennen und Stückwerk unser Weissagen . . ." „Jetzt sehen wir durch einen Spiegel, im Rätsel . . . Jetzt erkenne ich stückweise . . ." (I. Kor XIII, 9—12). Wie groß die Gefahr ist, die sich aus dem übermäßigen Respekt vor den eigenartigen Behauptungen der sogenannten „modernen Theologen" ergibt, zeigt besonders deutlich das Beispiel solch ernster orthodoxer Gelehrter, wie des russischen Professors Arsenjew und des hervorragenden bulgarischen Vertreters der orthodoxen theologischen Wissenschaft Prof. Zankow. Prof. Zankow kennt die russsiche orthodoxe akademische Literatur ziemlich gut und versteht auch gut den großen Unterschied zwischen dieser Literatur und den religionsphilosophischen Werken der sogenannten „modernen Theologen". Dennoch, sogar auf ihn hat die Autorität von Florenskij, Bulgakow und Chomjakow so stark gewirkt, daß er wagte, die eigenartigen Behauptungen und Formulierungen der Obenerwähnten zu den „Grundsätzen des orthodoxen Christentums" zu rechnen. Florenskij hatte behauptet: „Es kann und soll keine äußere Autorität der dogmatischen Unfehlbarkeit in der Orthodoxen Kirche geben." Diese Behauptung des Prof. Florenskij nimmt Prof. Zankow sehr gern an, und das in der Interpretation von Chomjakow, Bulgakow und Arseniew, welche die unfehlbare dogmatische Autorität der ökumenischen Konzilien ablehnt und die höchste Lehrautorität der Hierarchie ignoriert. Diese bedenkliche halbprotestantische Anschauung hält Professor Zankow für den „wichtigsten Grundsatz des orthodoxen Christentums". Ihn bringt nicht einmal in Verlegenheit die ihm bekannte ablehnende Stellungnahme der orthodoxen Hierarchie zu dieser Anschauung. Nach seiner Meinung ändert diese ablehnende Stellungnahme nichts an dem Wesen und der Bedeutung dieses — angeblich — orthodoxen Prinzips. In Wirklichkeit gelten — und werden immer gelten — und haben immer gegolten — die unfehlbare dogmatische Autorität der ökumenischen Konzilien sowie die höchste dogmenüberwachende Lehr-

utorität der Hierarchie als „Säule und Grundfeste" des orthodoxen kirchlichen Bewußtseins und der authentischen orthodoxen Theologie.

Durch das Gesagte schlage ich gar nicht vor, die Werke der sogenannten „modernen Theologen" zu ignorieren. Dies sei mir ferne! Diese gedankenreichen Werke haben einen großen Wert; wenn auch nicht auf theologisch-wissenschaftlichem Gebiet und als Zeugen der authentischen Theologie der Russischen Kirche. Durch meinen Aufsatz möchte ich die westlichen Theologen vor dem Irrtum warnen, die theologischen Behauptungen der sogenannten „modernen Theologen" als das letzte Wort, das letzte Ergebnis der Entwicklung der authentischen Theologie der Orthodoxen Kirche zu betrachten. Diese Werke sind zwar sehr wertvolle Erscheinungen, aber in einer ganz anderen Geistesrichtung. Sie sind das letzte Wort nicht in der Geschichte der Entwicklung der russischen orthodoxen Theologie, sondern in der Geschichte des historischen Prozesses der Abspiegelung der christlichen Glaubenslehre und teilweise der kirchlichen Theologie in dem Bewußtsein der verschiedenen weltlichen Schichten des russischen Volkes. Dieser Prozeß hat seit dem ersten Jahrhundert des Christentums in Rußland angefangen und umfaßt eine lange Reihe namhafter Personen in den vielen Schichten sowohl des alten wie des neuen Rußland, vorzüglich der Schriftsteller, Dichter, Künstler und Philosophen. Im letzten Jahrhundert des Bestehens Rußlands — also bis zur bolschewistischen Revolution — umfaßt diese Reihe bekannte Namen, wie Kireewskij, Chomjakow, Samarin, Lew Tolstoj, Fürst Trubetzkoj, Wladimir Solowjow, Mereschkowskij, Rosanow u. a., und endet mit den bekannten Berdjajew, Bulgakow, Florenskij. Beide Linien der Entwicklung gingen sozusagen parallel und unabhängig voneinander, wenn auch zuweilen einzelne Vertreter einen Einfluß aufeinander ausübten. So hat z. B. die akademische Theologie einen starken Einfluß auf den Philosophen Wladimir Solowjow sowie auf den Prof. Florenskij ausgeübt. Andererseits darf man behaupten, daß die Entwicklung der akademischen Theologie von dem weltlichen religiösen Denken der Laien beeinflußt wurde, und zwar in dem Sinne, daß die Aussagen der Laien, besonders die der Extremen, die theologische Wissenschaft zu einer tieferen Ausarbeitung der entsprechenden Fragen veranlaßte. So hat — wie bereits erwähnt — Lew Tolstoj durch seine Kritik der veralteten Dogmatik des Metropoliten Makarij, obschon diese Kritik von dem Standpunkt des angeblichen „gesunden Verstandes" aus geschah, die orthodoxe theologische Wissenschaft in Rußland zur Revision ihrer Positionen in der Erlösungslehre gezwungen. Die nicht ganz orthodoxe Anschauung von Chomjakow über die Kirche hat die orthodoxe theologische Wissenschaft zu einer Anzahl wissenschaftlicher Arbeiten über die Kirche veranlaßt. Aber niemals hat die akademische theologische Wissenschaft die eigenartigen Anschauungen der freien Denker als wissenschaftlich-theologische anerkannt; auch erkannte die Orthodoxe Kirche niemals diese Anschauungen als ihre eigene kirchliche Theologie an. Als authentische Theologie der Russischen Orthodoxen Kirche gilt einzig und allein die russische akademische Theologie. Und durch sie kann und soll man ein wirklich reales und wirklich erfolgreiches ideologisches Gespräch zwischen der gegenwärtigen Orthodoxen Kirche des Ostens und dem westlichen Christentum führen.

Die Einheit des Geistes

Von Eugen Biser, Heidelberg

(Schluß)

Mit diesen Überlegungen ist der innerste Bezirk der Liebe erreicht. Jetzt beginnt sich der Wesenszusammenhang von Gottesliebe und Nächstenliebe und damit der kommunikative Charakter der Liebe abzuzeichnen. Gleichzeitig wird beim Eintritt in diese innerste Sphäre deutlich, daß die Kategorien des einsamen Existenzdenkens und damit die Denkformen des Subjektivismus versagen und nur ein von der Liebe selbst erhelltes Denken weiterhilft. Indes stellt gerade die Notwendigkeit dieser Überwindung das Problem. Warum entgleitet dem subjektivistischen Denken, zumal in der Form des Existentialismus, die Wirklichkeit? Warum vermag es das Sein nur in der Dialektik mit dem Nichts zu denken? Und warum gilt ihm auch dieses Aufleuchten der Seinsidee nur als äußerster unerreichbarer Grenzwert? Die erste Antwort lautete: weil es nicht in Kraft der Liebe und damit nicht von Gott her denkt, sondern aus der angstvollen Seinsferne des einsamen Ich. Aber damit ist bereits die zweite und eigentliche Frage aufgegeben. Warum vermag die wissende Liebe überhaupt Gott als Ausgangs- und Mittelpunkt ihres Bewußtseins zu wählen? Wodurch weiß sich die Liebe des göttlichen Seins versichert, während die „Sorge" sich ohnmächtig erweist, die Seinsidee denkend zu behaupten? Die Antwort kann nur der Einblick in die von der Liebe gestifteten Wesensbezüge geben. Liebend wächst der Mensch in jene überindividuelle Weite, die ihn — als Glied des mystischen Gesamtsubjekts der Kirche — für Gott ansprechbar und für eine Lebensmitteilung empfänglich macht. Die von Wesen allumgreifende, grenzen- und endlose Liebe ist die einzige Macht, die die Schranken der Individualität endgültig niederzulegen und dadurch den Menschengeist für Gott zu erschließen vermag. „Ist die objektive Glaubenswahrheit universell und muß das wahre Subjekt des Glaubens seinem Objekt entsprechen: dann muß notwendig das Subjekt der wahren Religion universell sein. Es kann somit der wahre Glaube nicht dem einzelnen Individuum gehören, er muß vielmehr der ganzen Menschheit in ihrer Gesamtheit gehören; der einzelne kann nur als lebendiges Glied des universellen Leibes daran Anteil haben", sagt W. Solowjew[33]). Als Aufbauprinzip dieser mystischen „All-Einheit" gilt auch ihm die Liebe: „Die Schranken der begrenzten Individualität, die sich ausschließlich selbst behauptet, die Schranken des natürlichen Egoismus müssen erst durchbrochen werden von der Liebe, damit der Mensch Gott, der die Liebe ist, ähnlich werde" (ebd.). Nur im Ganzen (und zwar in dem vor der Liebe gefügten Ganzen) kann Gott zureichend erfaßt werden. Diese Überzeugung spricht schon aus einem der tiefsten Worte des späten Hölderlin:

[33]) Monarchia Sancti Petri, Mainz 1929, S. 485.

Voll Güt' ist; keiner aber fasset
Allein Gott[34]).

Die Liebe verleiht dem Geist den überperspektivischen Blick, sie macht ihn universal. Und sie erreicht dies damit, daß sie das Du als gleichwertigen Beziehungspunkt der Erlebnisse und Akte betrachtet und einsetzt. Dadurch sprengt sie das egozentrische Bezugssystem des einsamen Geistes auf. Nun geht es nicht mehr ausschließlich um das Ich und seine Belange. Im Gegenteil: die Belange des Ich können überhaupt nur mit dem andern und in ihm gewahrt werden. Jede Ausschließlichkeit ihm gegenüber bedeutet eine Beeinträchtigung seiner selbst. Was dem Mitmenschen entzogen wird, geht dem eigenen Ich verloren. Dadurch erfährt das gesamte Bewußtsein eine tiefgreifende Umschichtung. Es verliert seinen monologischen Charakter und wird dialogisch, es wird zum Gesamtbewußtsein der Kirche. Aber sein Dialog ist nicht nur Zwiesprache von Mensch zu Mensch, sondern zugleich auch Ansprache und Antwort Gottes. Das heißt: es kann sich nie in den innerweltlichen Bezügen beruhigen. Der Aufweis von Ursachen und Gesetzmäßigkeiten, der Rückgriff auf Kategorien und Archetypen schafft ihm keine letzte Genüge. Das gesamte neuzeitliche Wissenschaftsideal ist ihm fragwürdig. Fragwürdig deshalb, weil es die letzte Antwort auf alle Fragen des Menschengeistes nicht hinzudenkt: Gott.[35]) Damit aber verändert sich die gesamte Denkstruktur. Wie das individualistische Denken erst im Begreifen des tragenden Einheitsprinzips ans Ziel seines Fragens kommt, so das multiple Gesamtbewußtsein erst dort, wo es die Fülle der ewigen Weisheit berührt. Klassisch ist für beide Formen das Cogito Descartes als intensivster Ausdruck eines solitären Denkens einerseits und das Gespräch Augustins mit seiner Mutter (Bekenntnisse IX, Kap. 10) anderseits, das im Dialog gründet und in der leisen Herzensberührung der göttlichen Weisheit gipfelt. Beide Strukturen übertragen ihr eigenes Seinsverhältnis auf die Erfassung der Wirklichkeit. Sie erfragen, was sie leben und sind. Die Frage des einsamen Ich geht auf den sachlichen Einheitsgrund, der die Individualität des Fragenden spiegelt, die Fragestellung der Liebe hingegen wendet sich zu Gott hin, durch den sie überhaupt erst ermöglicht ist. So sucht alles Denken ein Spiegelbild seines innersten Prinzips in seinen Gegenständen, es ist, in seinem formellen Verlauf gesehen, Reflexion, Rückkehr zu seinem eigenen Ausgangspunkt. Das heißt aber, daß nur die subjektivistische Denkbewegung den kleinen Kreislauf vom Ich zu seinem sachlichen Spiegelbild beschreibt. Anders das Bewußtsein der Liebe. Es geht von Gott aus, ist von ihm her gegeben und ermöglicht und führt zu seinem Abbild in den Dingen. Es vollzieht gleichsam das schöpferische Bewußtsein Gottes mit. Gott ist in ihm der Ausgangs- und Zielpunkt und damit auch die lebendige Mitte, um die alles schwingt. Durch ihn ist die Liebe ausgegossen in unsere Herzen (Röm 5,5) und zu ihm strebt sie zurück. Eben dies sagt im Grunde auch die scholastische These, daß in den theologischen Tugenden Material- und Formalobjekt coinzidiere. Danach erlangt der Menschengeist durch Glaube, Hoffnung und Liebe eine Bewußtseinshaltung, die an sich nur Gott selbst zukommt: Er sucht Gott vom Standpunkt Gottes her zu denken. Das bedeutet aber, daß der Impuls dieser Denkbewegung nicht im

[34]) „Patmos", Spätfassung.
[35]) Vgl. dazu K. Adam, Jesus Christus, Augsburg 1934, S. 28.

Endlichen liegen, sondern nur von Gott selbst ausgehen kann. Es ist höchstmögliche Anteilnahme am göttlichen Bewußtsein. Darin erfüllt sich die Geisteshaltung der Liebe. Indem sie das Ich für das Du entschränkt, macht sie es ansprechbar für Gott. Und dies nicht nur in dem Sinne, daß sie Gott ins menschliche Bewußtsein einbezieht und damit die säkularisierte, innerweltlich geschlossene Geistigkeit aufsprengt, sondern auch in dem schwer zu fassenden umgekehrten Sinn, daß sie die menschlichen Geistesakte aufnimmt in das Selbstbewußtsein Gottes.

Auch von der Liebe kann demnach nichts Wesentlicheres gesagt werden, als daß sie das Dasein entlastet. Aber ihre Wirksamkeit beschränkt sich nicht darauf, dem Mitmenschen die Ungewißheit des Geistes oder die Last des geängstigten In-der-Welt-Seins abzunehmen, wie es in Glaube und Hoffnung geschieht; sie hebt die innerste Daseinsnot der menschlichen Existenz auf: die Not des individuellen Einzelseins, das principium individuationis. Ohne den ontischen Bestand des Menschen anzutasten, erfüllt sie doch die individuelle Daseinsweise mit neuem Sinn. Einmal dadurch, daß sie den Menschen daran hindert, seine Individualität „in eine leere Form" zu verwandeln, indem er sie als beziehungsloses Einzelsein darlebt. Zum andern dadurch, daß sie die wahre Individualität als „ein bestimmtes, besonderes Abbild der All-Einheit" verstehen und als „eine bestimmte, besondere Art der Aufnahme und Aneignung alles anderen"[36]) verwirklichen lehrt. Individuelles Leben bedeutet im Sinne der Liebe nicht ausschließende und ausschließliche Selbstbewahrung, sondern ein Bewahrtwerden durch die Mächtigkeit und Ordnungskräfte des geistigen Organismus, dem sich der einzelne liebend öffnet und denkend eingliedert. Damit ist im Gegensatz zum subjektivistischen Verständnis die Einheit im Ganzen des Geistes und der Gemeinschaft als Sinnerfüllung der Individuation angesprochen. Vom Ganzen her wird dem einzelnen Glied Sinn und Aufgabe seines Daseins zugewiesen. Darum kann der Liebe niemals ein negierendes Moment als principium individuationis gelten. Vielmehr kommt für die Schau der Liebe als Individuationsprinzip nur die Zuweisung der dem Gesamtgeist der Kirche innewohnenden Weisheit in Betracht, durch die das Einzeldasein seine Funktion im Ganzen empfängt. Dann aber darf die Kraft zur personalen Selbstwerdung auch nicht länger im ängstlichen Streben nach Selbstbewahrung erblickt werden, die um der Integrität des Eigenseins willen jeder tieferen Beziehung ausweicht. Personale Selbstwerdung kann sich dann nur noch in Analogie zum ewigen Hingabeakt des Sohnes vollziehen, der gerade dadurch sein personales Sein innehat, daß er „auf Gott (den Vater) hin" (Joh 1,2) lebt. Egoistische Selbst-Sucht endet letztlich im Selbst-Verlust, allein liebende Selbst-Hingabe führt zum bleibenden Selbst-Gewinn. Wo aber dieser Geist herrscht, da ist dem Menschenleben die schwerste Last, die Bürde der Individuation, abgenommen. Wo das Selbstsein in der Gemeinschaft der Liebe erstrebt wird, da trägt in Wahrheit „einer des andern Last" (Gal 6,2). Da erfüllt sich das Wort: „Wenn ein Glied leidet, leiden die andern mit; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich die andern mit" (1 Kor 12,26). Denn alles ist aufgehoben in die umgreifende Lebenseinheit des Leibes und Geistes Christi.

---

[36]) Solowjew, Der Sinn der Liebe, Wien 1948, S. 29.

Doch hier erhebt sich die weitere Frage, wie denn eine solche Verbindung einzelner überhaupt möglich sei und wovon sie ausgehe, die Frage nach dem Ansatzpunkt überindividueller Beziehungen des Menschen. Die klassische Definition nennt den Menschen ein animal rationale und sociale, beides offenbar in einem gewissen inneren Zusammenhang. Danach stünde die Kommunikationsfähigkeit des Menschen in einem inneren Zusammenhang mit seiner Vernunft. Vernunft aber ist der zum Selbstsein gesteigerte Wahrheitsbezug des Menschenwesens. Das menschliche Verum erschöpft sich nicht wie der Wahrheitswert des vernunftlosen Seienden in der (passiven) Offenheit für einen erkennenden Intellekt. Dem Vernunftwesen ist darüber hinaus ein Zweifaches eigen: sich aktiv zu erkennen zu geben und anderes auch selbst zu erkennen. Schon dadurch wird der Menschengeist in einer einzigartigen Weise offen für seine Mitwelt. Die erste Brücke zum Du ist geschlagen.

Aber nicht nur von der ontologischen Wahrheit her ist der Mensch auf Gemeinschaft hingeordnet. Noch deutlicher tritt dieser Zug im Blick auf das ontologische Bonum des Menschenwesens hervor. Denn als Verkörperung des Guten nimmt auch der Mensch etwas von der überströmenden Art des Guten an. Bonum est diffusivum sui. Er hat sein Wesen nur als Geliebter und als Liebender inne. Denn auch das Gute ist im Menschen zu Selbstmächtigkeit und Selbstbesitz gebracht. Er ist zugleich sein Objekt und sein Subjekt. An diese Anlage knüpft die verbindende Macht der Liebe in besonderer Weise an.

Der Herzpunkt dieses Zusammenhangs aber scheint der begrifflichen Fassung entrückt und nur der dichterischen Intuition zugänglich zu sein. Denn es gibt noch eine tiefere „Erschlossenheit" der Dinge, an der sich die Liebe entzündet. Schon die Dichtung Vergils entdeckt: „sunt lacrimae rerum." Und der Römerbrief bestätigt diese Entdeckung von der christlichen Offenbarung her: „Wir wissen, daß die ganze Schöpfung voll Wehen und Seufzern ist bis auf diesen Tag" (8,22). In diesen Worten ist von einer defizienten „Offenheit" die Rede. Die Dinge entbehren — im Raume dieses Äons — der vollen Integrität. Sie bleiben Fragment: „Stückwerk ist unser Wissen, Stückwerk unser Prophezeien" (1 Kor 13,9). Auch den Schatz der Gottebenbildlichkeit „tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen" (2 Kor 4,7). Zwar ist das Wesen der Dinge nicht zerstört, aber es ist doch versehrt. Sie „seufzen" und „weinen". Die letzte Dichte erfährt der Gedanke in einer der letzten Hymnen Hölderlins:

Es findet
Das Aug' oft im Leben Wesen, die
Viel schöner noch zu nennen wären
Als die Blumen. Oh, ich weiß das wohl! Denn
Zu bluten an Gestalt und Herz und ganz
Nicht mehr zu sein, gefällt das Gott?[37])

Die Wesensgestalt und Herzmitte der Dinge ist aufgerissen. Sie bluten. Das ist die erschütternde Seinserfahrung des umnachteten und entrückten Dichters. Mit ihr ist das Letzte berührt, woran die Liebe entflammt und wo ihr Wirken ansetzt. Aus dem Mit-Wissen um diese verwundete „Offen-

[37]) „In lieblicher Bläue . . ."

heit" der Dinge erblüht ihr Mit-Leid, im Mitleid aber bahnt sich bereits das umfassende Mit-Sein an, das die Liebe über alle Grenzen hinweg verwirklicht. Im biblischen Bild gesprochen: sie läßt sich erschüttern von jenem geheimen Leid der Welt, das im brüchig gewordenen Seinsverhältnis der Dinge gründet; sie gießt Öl und Wein in die blutenden Wunden, und sie holt das Versehrte heim in die Herberge des geistigen Lebensganzen, die allem Verlorenen Heimat und allem Verwundeten Heilung bedeutet. Von dieser dreifachen Offenheit des Seienden her baut die Liebe die kommunikative Seinsgemeinschaft auf.

Auf dem Hintergrund dieser Überlegung werden die Gedanken der Enzyklika erst in ihrem Vollsinn verständlich, wie auch umgekehrt von ihnen auf das Gesagte helles Licht fällt: „Die Bande des Glaubens und der Hoffnung, durch die wir mit unserem göttlichen Erlöser in seinem mystischen Leibe verbunden werden, sind gewiß von großer Wichtigkeit und höchster Bedeutung. Aber nicht weniger wichtig und wirksam sind die Bande der Liebe" [38]). Was die göttlichen Tugenden, zumal die Liebe, aufbauen, ist mehr als nur eine geistig-religiöse Kommunikation, es ist die Kommunität des Corpus Christi Mysticum, die Kirche. Erst in der Kirche wird die Gemeinschaft zum lebendigen Organismus. Erst in ihr trägt die Verbindung von Mensch und Mensch zu Gott empor und führt die Gottverbundenheit zum Menschen hin. Nur in ihr strömt der lebendige Kreislauf der Liebe. „Sogar dies ist Tatsache", erklärt die Enzyklika in diesem Zusammenhang, „wir werden desto mehr mit Gott und Christus verbunden sein, je mehr wir einer des andern Glieder sind; in einmütiger Sorge füreinander. Und wir selbst werden untereinander desto mehr in Liebe verbunden und zusammengeschlossen sein, je glühender die Liebe ist, womit wir Gott und unserm göttlichen Haupte anhangen" [39]). Damit formuliert das kirchliche Lehramt eine Überzeugung, die im Neuen Testament immer wieder laut wird. Zwei charakteristische Beispiele mögen genügen. Von dem mystischen Organismus der Christusverbundenheit spricht Jesus in der Gleichnisrede vom wahren Weinstock (Joh 15), die in der Mahnung gipfelt: „Bleibt in mir, dann bleibe ich in euch!" (15,4). Diese Forderung wird aber alsbald wiederholt in der bedeutsamen Abwandlung: „Bleibt in meiner Liebe!" (15,9). Damit ist die Lebenseinheit mit Christus als Einheit in der Liebe und die Liebe als die Kraft gekennzeichnet, die das Gesamtleben der Gläubigen in Christus beseelt und trägt. Dieselbe Wechselbeziehung begegnet auch im 1. Korintherbrief, wo vom geistgewirkten Organismus der Kirche die Rede ist (12,4—27). Nächster Fragepunkt ist dabei die mögliche Abstimmung der kirchlichen Ämter und Charismen aufeinander. Paulus findet sie zunächst gewährleistet in der Tatsache, daß die Christen in ihrer Gesamtheit „Christi Leib" bilden und demzufolge untereinander in organischer Gliedgemeinschaft stehen (12,27). Aber er nennt parallel dazu noch ein anderes Einheitsprinzip, in dem das ontische Substrat des Corpus Christi Mysticum zur ethischen Gesinnung und Tat geworden ist: die Liebe. Deshalb schließt er unmittelbar an die Ausführungen über den harmonisch gegliederten Heilsorganismus der Kirche das Hohelied der Liebe an (13,1—13). Die Fortführung des Gedankens liegt nicht im Inhaltlichen,

[38]) a. o. O. S. 77.
[39]) a. a. O. S. 79.

sondern im Modalen. Es ist, als hebe dieser Hymnus die Wahrheit über Wesen und Leben der Kirche in die Sphäre des Selbstbewußtseins und der Selbstverantwortung. Nun ist es die Liebe, die den Ausgleich schafft, weil sie langmütig und gütig ist (13,4), sich nicht erbittern läßt und nicht den eigenen Vorteil sucht (13,5). So entsteht geradezu der Eindruck: ubi caritas, ibi Ecclesia. Die Liebe i s t das Geheimnis der Kirche, aber nicht so, wie es objektiv in sich steht, sondern wie es dem menschlichen Gewissen auferlegt und dem menschlichen Handeln anvertraut ist. Darum erscheint sie als Wurzel von Glaube[40]) und Hoffnung: „Sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, übersteht alles" (13,7). Darum ist sie allumfassend und ewig wie die Kirche, in der die erlöste Schöpfung, „geschmückt wie eine Braut" (Offbg 21,2), heimkehrt zu Gott: „Die Liebe hört nimmer auf" (13,8). Sie ist das lebendige Herz der Kirche.

So ist es klare Überzeugung des Neuen Testaments, daß die Liebe — nicht anders als Glaube und Hoffnung — ihren Ausgang nicht in den Kräften und Bedürfnissen des Einzelsubjekts — wie die für die gesamte Geschichte des Idealismus grundlegende Eros-Deutung Platons wollte —, sondern im fruchtbaren Spannungsverhältnis von Ich und Du nimmt. Sie ist nur im Dialog von Personen, wie umgekehrt auch das personale Leben erst in diesem Dialog ganz zu sich selbst erwacht.

Aber auch hier wäre das Tiefste nicht gesehen, wenn die Liebe lediglich als Vitalakt des kommunikativen Lebens der Kirche begriffen würde. Zwar ist sie darin wesentlicher verstanden als in den übrigen Deutungsversuchen, denen demgegenüber nur vorbereitende Bedeutung zukommt. Die innerste Sinnerfüllung empfängt indes auch die Liebe erst von oben her. Dies Letzte will das Wort der Liturgie ausdrücken: „Ubi caritas et amor, Deus ibi est", ein Wort, das lediglich die Verheißung Christi betend nachvollzieht: „Wo zwei oder drei in meinem Namen — und Namen verstanden in jenem an ‚Numen' grenzenden wirklichkeitserfüllten Sinn, mit dem die Sprache der Antike den Ausdruck faßte — versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18,20). Was Liebe in dieser letzten — gottbezogenen — Perspektive ist, kann nicht vom Menschlichen, weder von den Möglichkeiten des einzelnen noch der Gemeinschaft, her entworfen werden. Denn die Liebe ist zuletzt göttlicher „Selbstentwurf" ins Menschliche hinein. Wo die Liebe waltet, da verliert das menschliche Dasein seinen Ausschließlichkeitscharakter, sein „Immer-nur-Ich", aber nicht nur dem Mitmenschen, sondern auch Gott gegenüber. Damit dies ganz verständlich werde, muß nochmals hinzugenommen werden, was im Anschluß an die En-kai-pan-Spekulation Plotins über die nie verfügbare und doch in alle Breschen des Daseins eindringende, allumgreifende Gegenwart der Liebe gesagt wurde[41]). Erst jetzt, auf dem Höhepunkt der Betrachtung, zeigt sich die volle Tragweite dieses Gedankens. „Liebe" bezeichnet nicht Gefühl, sondern Wirklichkeit. Sie ist vom Rang der Seinsordnung, ja ursprünglichste Seinserfahrung und lebendiger Seinsvollzug. Darum kann ihr Wesenskern nur mit ontologischen und theologischen Kategorien umschrieben werden. In ihr gewinnt, was

40) Eigenartig ist auch hier der etymologische Zusammenhang: Das Wort Glaube ist wurzelverwandt mit dem lateinischen „lubet" (es gefällt) und knüpft damit ausdrücklich an die Vorstellung des Wohlgefallens und der Wertschätzung an. Das deutsche Wort sieht daher im Glauben primär eine Tat des Herzens (ähnlich wie das lateinische credere). Vgl. F. R ü t t e n, Christliche Worte, Kolmar, S. 64 ff.

41) Vgl. den 1. Teil dieses Aufsatzes im 1. Heft 1952, S. 52.

mühsame oder ekstatische Spekulation über das Sein gesagt hatte, Gesicht und Leben. Das bedeutet: Wir sind von der Liebe umgeben wie von einem Meer. Sie ist in aller Unbegreifbarkeit doch das erste, was sich unserm Herzen anbietet und in unserm Handeln gewahrt sein will. Um dieser Konformität willen teilt die Liebe aber auch das Schicksal der Seinsidee. Wie das Sein durch die Zwecksetzungen des Verstandes ständig verstellt wird, so verwehrt auch die Selbstsucht des um sich selbst kreisenden und um seine Autonomie besorgten Menschen der nur der Selbstlosigkeit und Bereitschaft verständlichen Liebe den Zutritt. So ist das menschliche Denken ihrem Licht gegenüber „verfinstert", ihrem Sinn, dem Leben in Gott, „entfremdet", weil sich das Herz für ihr mildes Wehen „verhärtet" hat, wie der Epheserbrief (4,18) in starken Bildern sagt. So bleibt ihr nur, „vor der Tür" zu stehen und anzuklopfen, „ob einer öffne" (Offbg 3,20). Und doch vermag nur die Liebe diese „Türen" zu entriegeln und den Bann trotziger Selbstgenügsamkeit zu brechen. Sie ist die lebendige Offenheit des Menschengeistes durch Gott, aber (wie im Lichte des Gesagten hinzugefügt werden muß) zugleich auch seine Erfülltheit durch Gott. Diese Deutung wird von zwei wichtigen Aussagen der paulinischen Theologie gestützt. Der Römerbrief sagt von der Liebe, sie sei „ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns verliehen wurde" (5,5). Der Ausdruck unterstellt die Vorstellung, die auch der scholastischen Definition der Liebe zugrunde liegt, daß das Gute in seiner reinen Verwirklichung, zumal in seiner höchsten Aufgipfelung in Gott, nicht umgrenzte Gestalt, sondern überströmende Selbstmitteilung ist. In der Liebe ergießt sich die überfließende Fülle des göttlichen Lebens in das sich ihr erschließende Menschenherz. Das Bild der Einwohnung ist darin eigentümlich verdichtet, man möchte sagen versachlicht. Das geschieht aber wohl weniger im Hinblick auf die geschaffenen Gnadenwirkungen der Gottesliebe, als vielmehr zur Verdeutlichung der unermeßlichen Selbsthingabe, die mit der dem platonischen Denken völlig unzulänglichen Tatsache gegeben ist, daß Gott liebt. Der ganzen Vorstellung liegt möglicherweise eine ähnliche Sinnverbindung zugrunde wie dem johanneischen Fußwaschungsbericht, wo die grenzenlose — „bis zum Letzten" (Joh 13,1) gehende — Liebesbereitschaft des Herrn dadurch erläutert wird, daß er, zwar nicht bis zur untersten ontologischen, wohl aber bis zur untersten sozialen Stufe herabsteigt und seinen Jüngern Sklavendienste leistet. Vielleicht klingt in der Formulierung der Römerbriefstelle aber auch noch die Opfervorstellung nach, wie sie in den ergreifenden Worten des Philipperbriefs laut wird: „Doch wenn ich auch mein Blut vergießen muß zum Opfer und zur Weihe eures Glaubens, so freue ich mich dennoch mit euch allen" (2,17). Jedenfalls will das Bild von der in die Herzen der Glaubenden und Hoffenden ausgegossenen Liebe die huldvoll herabsteigende Bewegung der Gnade verdeutlichen und zugleich ihre Unverdientheit dadurch hervorheben, daß sie den demütig dienenden, sich selbst verschwendenden Charakter dieser Liebestat andeutet.

Neben dieser Vorstellung steht eine zweite, die zur Innigkeit des Einwohnungsgedankens eigentümlich kontrastiert, aber gerade dadurch neue Seiten des Ganzen zum Leuchten bringt: „Erschienen ist (epephánē) die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Heilands" (Tit 3,4). Dort, wo sich die „Liebe bis zum Äußersten" ereignete, im Leben und Leiden

Christi, wurde hinter den Schleiern des göttlichen Vorbehalts das wahre Wesen Gottes sichtbar. Ähnliches geschieht, wie Christus versichert, auch überall dort, wo „zwei oder drei" in seinem Namen versammelt sind und damit in die von ihm gestiftete Kommunikation eintreten. „Mitten unter ihnen" ereignet sich die Epiphanie dessen, der „Gottes Wort" (Apk 19,13) und „Bild" (2 Kor 4,4) heißt und der die Selbstmitteilung Gottes an die Welt in seinem Wesen und Werk vollzieht.

Von da fällt zunächst einmal helles Licht auf den schwierigen Zusammenhang von Liebe und Wahrheit. Daß Wahrheit ist, und nicht vielmehr Nacht und Schweigen, das hat nach dem Gesagten seinen Grund zuletzt in der Liebe. Zumal in der überströmenden Liebe Gottes, die in der Heilsgestalt und Heilstat Christi ihr innerstes Wesen entschleiert, um mit ihrem Geschöpf ins lebendig-personale Gespräch zu kommen [42]). Nie könnten Dinge und Personen uns „ansprechen", lebte in ihnen nicht der Mitteilungsdrang der Liebe. Darum ist sie der eigentliche Entbergungsgrund der Wahrheit. Aber auch die Frage, wo sich Wahrheit ereignet, ist mit dem Gesagten entschieden. Letztlich nicht dort, wo einsame Wißbegierde fragt und forscht; ihre Ergebnisse werden stets den Stempel des Urhebers tragen. Sie werden immer nur perspektivische Einzelsichten der Sache liefern, aber nie die volle Schau ihres Wesens. Doch gerade darum geht es in der wesentlich verstandenen Wahrheit. Ist sie doch gerade das alle Einzelstandpunkte Übersteigende und alle Einzelperspektiven Umgreifende. Darum ist Wahrheit im bezeichneten Wortsinn immer erst dort, wo das einsame Subjekt — wie die wundersame Lichtgestalt in Grünewalds „Engelskonzert" — aus dem Gehäuse ihres Einzelseins herausgetreten ist in die Weite der Kommunikation. Erst dort entschleiern sich ihm die wesenhaften Urbilder der Dinge. Und erst dort werden diese idealen Wesenheiten durchsichtig auf die überströmende Seinsfülle Gottes, die allem Sein und Sinn (Erkennbarkeit) verleiht und die deshalb wie eine Sonne über dem Ganzen steht.

Vor allem aber klärt sich jetzt die erregende Ausgangsfrage nach dem unendlichen Wertziel aller endlichen Liebe, sofern nicht nur (wie in der bisherigen Auslegung) die Form, sondern nun auch der Inhalt des Wortes von der Epiphanie der ewigen Liebe betrachtet wird. Was jenseits der Reichweite des menschlichen Intellekts liegt, die Antwort auf die Urfrage des liebenden Menschengeistes, ob sich Gott würdige, „höchstes Gut" (und das besagt etwas unendlich Größeres als „letztes Ziel") des Menschen zu sein, wird hier von Gott selbst gegeben. Die Aussage, daß „die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unsres Heilandes, erschienen ist", ist um eine ganze Ordnung verschieden von allen sachlichen Feststellungen und Erkenntnissen, ohne die der Mensch auskommen und sinnvoll existieren könnte. Ohne diese Aussage bliebe das menschliche Dasein ein sinnloser, unerfüllter Torso. Darum eignet ihr der Charakter einer Zusage, die der innersten Wesenssehnsucht des Menschen entgegenkommt. Sie ist als Wort des sich offenbarenden Gottes zugleich Antwort auf die Existenzfrage des liebenden und nur auf Liebe hin lebenden Menschen.

So wiederholt sich auch in der Liebe der Vorgang, der für die übrigen göttlichen Tugenden kennzeichnend ist. Wie Glaube und Hoffnung kommt

---

[42]) Vgl. „Das Herz der Wahrheit", a. a. O.

auch sie einem menschlichen Wesenswunsch entgegen, dessen Ansatz im Grund der menschlichen Natur wurzelt, dessen Ziel indes ihr Vermögen unendlich übersteigt. Bevor der Menschengeist angesichts der unerreichbaren Ferne und Höhe dieses Zieles verzagt, hilft sie seinen ermattenden Kräften auf. Denn sie sagt ihm nicht nur, daß Gott die Liebe ist, sondern sie verleiht mit und durch diese Zusage zugleich auch die Kraft, alle endlichen Zwecksetzungen hinter sich zu lassen und Gott um seiner selbst willen vorbehaltlos zu lieben. So hebt sie den Menschen aus seiner Niedrigkeit gleichsam auf den Gipfel der Seinspyramide, zum Standort Gottes empor. Gott liebend, hat er aufgehört, sein eigenes zweckverkettetes Dasein zu führen, und begonnen, an Gottes Leben teilzunehmen, soweit es der Unendlichkeitsbezug seines Wesens und die Bereitschaft seines Willens verstatten.

Damit sich aber dies Allerheiligste der Gottesliebe auftue, muß der Mensch die Vorschule der Nächstenliebe durchschritten haben. Denn erst in ihr empfängt er jene Weite der Gesinnung, die ihn für diese höchste Weihe seines Wesens bereitet. Nur die vorbehaltlose Kommunikation im Endlichen führt zu dieser innigsten Kommunion mit dem Unendlichen. Wo aber die Nächstenliebe die Vorbehalte des Einzeldaseins durchbrochen und der Gottesliebe den Raum eröffnet hat, da erfüllt sich das menschliche Dasein in allen seinen Potenzen und Dimensionen. Denn wo die Liebe ist, da ist die Epiphanie der Wahrheit, wie sie die Vernunft unablässig erstrebt. Wo die Liebe ist, da ist das Ziel, auf das hin die menschliche Sehnsucht existiert. Und wo die Liebe ist, da ist Gott; Gott aber nicht nur als die letzte Höhe des Seins, in die alle Werte des Seienden aufgehoben sind, sondern Gott als der wesenhaft Liebende, der sich zu seiner geistigen Schöpfung herabneigt, um sich von ihr lieben zu lassen.

Aber bringt dieses Niedersteigen Gottes nicht alles in eine äußerste Gefahr? Stürzt mit ihm nicht die gesamte Wert- und Seinsordnung ein? So kann nur fragen, wer in den starren Bahnen eines Denkens befangen blieb, das von der Liebe nicht bestrahlt und bewegt ist. Wer sich von der Liebe belehren ließ, der weiß, daß ihr Kommen ein Gehen, ihr Niedersteigen ein „Aufstieg über alle Himmel" (Eph 4,10) bedeutet. Gerade dort, wo er sich zum Menschen neigt, ist Gott am göttlichsten und erhabensten. Aber er steigt in seiner Herablassung nicht einsam über die Abgründe des Menschlichen empor. Sein Aufstieg hat den Sinn, „das All zu erfüllen" (ebd.). Er trägt die erlöste Welt an seinem Herzen. Er erhebt den Menschen aus der Ek-sistenz zu seinem eigentlichen Wesensort empor. Er hat sich zum Menschen geneigt, um den Menschen zu sich selbst zu erheben: zur Teilnahme an seinen ewigen Lebensakten in unendlicher Weisheit und Liebe. So hat er den, der ohne ihn nicht leben könnte, zur Höhe eines Lebens mit ihm und in ihm erhoben [43]). Das ist der Sinn und Weg der Liebe.

IV.

Die Einzelanalyse der göttlichen Tugenden bedarf indes noch einer wichtigen Ergänzung durch eine Zusammenschau, die das von ihnen erstellte geistige Ganze erst noch in Blick zu bringen vermag. Diese ab-

[43]) Oration vom 8. Sonntag nach Pfingsten.

schließende Aufgabe gründet in der Tatsache, daß sie das dialogische Leben der Kirche sowohl begründen als auch darstellen. Als Darstellungsformen des Corpus Christi Mysticum stehen sie in Analogie zu den Transzendentalien, die das unsägliche Geheimnis des Seins in seine ursprünglichsten Dimensionen entfalten und dadurch für das geistige Verständnis auslegen. Als Aufbauprinzipien aber treten sie in Beziehung zum dreifaltigen Gottesleben, dessen Wesenseinheit gerade in den Lebensbeziehungen der drei Personen besteht. Dieser Zusammenhang bestätigt zunächst die Tatsache, daß das Menschenleben in Kraft der göttlichen Tugenden nach Maßgabe endlicher Fassungskraft aus der Tiefe und Mühsal des Irdischen auf die lichte Höhe des göttlichen Daseins erhoben wird: In Glaube, Hoffnung und Liebe gewinnt der Lebensrhythmus der innergöttlichen Beziehungen formgebende Macht über das Menschenleben: durch sie wird menschliches Dasein dem göttlichen anverwandelt und zu seinem endlichen Gleichbild geprägt.

Diese zwischen Trinität und theologischen Tugenden waltende Analogie ermöglicht vor allem aber den mit dem dialogischen Charakter von Glaube, Hoffnung und Liebe angezeigten Einheitsbegriff ihres Zusammenwirkens. Denn auch die Urbilder der göttlichen Tugenden, die drei göttlichen Personen, ruhen nicht in sich. Sie verwirklichen vielmehr ihr personales Eigensein gerade in ihren Lebensbeziehungen zueinander. Die östliche Theologie hat für diese wechselseitige Durchdringung der trinitarischen Personen den Begriff der Perichorese geprägt. Sie sehen in ihr den Realgrund der göttlichen Wesens- und Lebenseinheit. Im Blick auf diese Idee ist es sinnvoll, auch von einer Perichorese der göttlichen Tugenden zu sprechen, um damit die Einheit des von ihnen getragenen Geisteslebens zureichend zu bennen. Was Glaube, Hoffnung und Liebe letzlich intendieren, ist demnach nicht schon in ihren getrennten Einzelakten gegeben; es ergibt sich vielmehr erst mit und in dem alle individuellen Akte überhöhenden, zuordnenden und verbindenden Gesamtbewußtsein, in welchem ihre geistigen Antriebe gipfeln. Eine derartige Perichorese von Glaube, Hoffnung und Liebe ist schon in der Weise angedeutet, wie die Theologie des Neuen Testaments von ihnen spricht. Danach stehen sie nicht für sich. Keine ist ohne die übrigen. Erst ihre gemeinsame Wirkungseinheit läßt sie zur Vollendung gelangen. Das meint die Aussage des Galaterbriefs, wonach der Glaube durch die Liebe wirksam wird (5,6). Ein Gedanke, den der 1. Johannesbrief damit unterbaut und steigert, daß er die (göttliche) Liebe geradezu als Inhalt des (menschlichen) Glaubens dartut: „Wir haben an die Liebe geglaubt, die Gott zu uns hegt“ (4,16). Vor allem aber bestätigt das paulinische „Hohelied der Liebe“: „Die Liebe erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, übersteht alles“ (13,7). Sie ist nicht nur (wie das Johanneswort andeutet) Objekt, sondern das eigentliche Subjekt von Glaube und Hoffnung.

Im Lichte dieser Befunde erscheinen die neutestamentlichen Aussagen, die von einem christlichen Gemeingeist reden, als organische Fortführung und Vollendung des Gesagten. Weniger deutlich, aber doch gleich ursprünglich und wichtig steht nämlich neben der Vorstellung vom mystischen Leib der Gedanke von dem umgreifenden Geist der Kirche. Der Heilige Geist baut in der Kirche nicht nur den erfüllenden Leib Christi, er bestimmt sie

zugleich auch zu einem Gleichnis der pneumatischen Seinsweise des Herrn: „In einem Geist sind wir alle zu einem Leib getauft . . . Wir alle sind zu einem Geist getränkt“ (1 Kor 12,13) [44]). Darum ist die Kirche nicht nur „ein Leib in Christus“ (Röm 12,5), sondern als Christi Braut zugleich „ein Geist mit ihm“ (1 Kor 6,17). Wie die Gesamtheit aller Gläubigen den „ganzen Christus“ bildet und damit die Summe der einzelnen unendlich überragt, so ist auch das Geistesleben der Kirche eine einzige pneumatische Wirklichkeit, die in Christus ihren innersten Sinn- und Seinsgrund hat. Das meint das schwer zu deutende Wort des 2. Korintherbriefs: „Der Herr ist der Geist“ (3,17). In diesem Pneuma der Kirche erfüllt sich das Walten der drei göttlichen Tugenden. Sie erschöpfen sich nicht in der übernatürlichen Heiligung und Erhöhung der Einzelseele. Ihr eigentliches Wirkziel liegt im Transsubjektiven. Sie schaffen eine Geistigkeit, die nicht nur ins individuell-menschliche, sondern darüberhin ins gottmenschliche Subjekt zentriert und verfaßt ist. Wer aus ihren Kräften denkt und lebt, denkt die Gedanken der ewigen Weisheit und hegt die Gesinnung der ewigen Liebe. In seinem Geist lebt das Offenbarungswissen und der Erlöserwille Christi fort in dieser Welt und Zeit. Nicht ursprünglich und produktiv, wie es im Geiste des Gottmenschen war; aber mitvollziehend und reproduktiv, wie es der Stellung der Kirche zukommt, „die sein Leib ist, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt“ (Eph 1,23).

Was bedeutet nun dieses Ergebnis im Blick auf die Krisis des modernen Bewußtseins, von der die gesamte Überlegung den entscheidenden Anstoß empfangen hatte? Es ist die Antwort auf die geistige Not der Zeit. Denn mit dem dialogischen Verständnis von Glaube, Hoffnung und Liebe sind die Wege gebahnt für ein Denken, das die Kategorien des einsamen Geistes sprengt und deshalb die Wirklichkeit von innen her aufzuhellen vermag. Der subjektivistische Ansatz vermag dem Seienden immer nur in der Opposition von Geist und Gegenstand zu begegnen. Das durch Glaube, Hoffnung und Liebe entschränkte Denken hat diesen Gegensatz aber bereits in Richtung auf eine Synthese beider Erkenntnispole überschritten. Es *ist*, was es *denkt*. In ihm ist Wissen letztlich ein Selbstbewußtwerden der Wirklichkeit. Von ihm gilt darum im Vollsinn die geniale Konzeption der thomistischen Erkenntnislehre, die das endliche Erkennen in Analogie zum göttlichen Erkenntnisakt versteht: Erkenntnis besagt letztlich nicht eine Bewegung nach außen, sondern nach innen. Sie ist nicht Ausgang des Geistes zu anderem, sondern Einkehr in sich selbst, insofern sich im allseitig erschlossenen Subjekt der unmittelbarste Zugang zum Sein eröffnet [45]). Damit ist auch schon die Frage nach dem Thema solchen Denkens beantwortet. Für die Erkenntnis des Seienden ist es nur in gewisser Hinsicht zulänglich; dort nämlich, wo das Gegebene als Symbol des Ungegebenen gesehen wird, wo alles nur Chiffre des einen Namenlosen ist, des Seins. Das aber geschieht in der Dichtung. Sie lebt von der „Identifikation mit den Dingen“, die jeder Dichter durchschreiten muß, wenn die Dinge in seinem Geist und Wort Leben gewinnen sollen [46]). Den eigent-

---

[44]) Diese Interpretation des Textes wird durch äußere (vor allem durch die Einfügung des „eis“ in der Koine, das einen Hinweis auf das anfängliche Verständnis des Textes gibt) und innere Gesichtspunkte (vor allem durch den Parallelismus membrorum) gestützt.

[45]) Vgl. K. Rahner, a. a. O.

[46]) Vgl. A. Winkelhofer, Dichter der Zeit, Rothenburg 1948, II, S. 53.

lichen Zuständigkeitsbereich für die von Glaube, Hoffnung und Liebe getragene Erkenntnishaltung aber bildet die Region des Umgreifenden, das alle Erkenntnis als letzter Horizont in sich beschließt. Wo sich der denkende Menschengeist auf das Ungegebene selber richtet, da öffnet sie Sinn und Blick. In Glaube, Hoffnung und Liebe sind somit die Kategorien entwickelt, die es verstatten, denkend das Sein zu wahren, das dem ermattenden Zugriff der subjektivistischen Ratio unaufhaltsam entglitten war. Denn durch die drei göttlichen Tugenden kommt der Menschengeist jedem möglichen Zerrinnen des Seins zuvor, indem er sich in ihm selbst beheimatet und damit auch die Geschichte des Seins zu seinem eigentlichen Schicksal wählt. Ins Theologische vertieft und damit ins Letzte gegründet und verankert besagt dies: durch Glaube, Hoffnung und Liebe hört der Mensch auf, das Dasein einer bestimmten Species innerhalb der naturhaften Gattungen und Arten zu führen, indem er durch eben diese gottbezogenen und gottförmigen Akte beginnt, am Leben des dreifaltigen Gottes teilzunehmen. Steht er doch durch die göttlichen Tugenden nicht mehr als einzelner Gott „gegenüber", sondern auf Grund ihres dialogischen Charakters in jener heiligen Gemeinschaft, die in ihren Werten und Bezügen das unendliche Sein Gottes im Raum geschöpflicher Endlichkeit spiegelt und ihm dadurch innerlichst „entspricht". Der Dialog von Glaube, Hoffnung und Liebe ist das Echo des ewigen Gesprächs der göttlichen Personen im Abgrund des geschöpflichen Daseins.

Daraus ergibt sich eine letzte Folgerung, die zum krönenden Abschluß des gesamten Gedankengangs hinführt: Wie in Gott das unendliche Bewußtsein unbeschadet des Selbstandes der Personen ein einziges Gemeinsames ist, das nur in seinen notionalen Akten differiert, so muß auch das von Glaube, Hoffnung und Liebe geformte christliche Bewußtsein als eine umgreifende Einheit des Geistes gedacht werden, ohne daß dadurch die personale Selbständigkeit seiner individuellen Träger aufgehoben würde. Eine Geistigkeit, die an Weite und Fülle dem umgreifenden Charakter des Seins entspricht, weil sie mit ihm im Letzten koinzidiert. Ist sie doch im Grunde nichts anderes als das im Geistigen dargestellte Sein und darum auch das höchste Bewußtsein von dem unendlichen Selbstsein Gottes. Solange das Sein gegenständlich gedacht wird — und das geschieht notwendig in jedem philosophischen Ansatz —, muß es als der leerste und inhaltsärmste Begriff das Ende jeglicher Denkbewegung bilden: Das Medium, in dem alles andere gedacht wird, übersteigt selbst die Nennkraft des Denkens, wie die Sonne, die alles erleuchtet, die Sehkraft unserer Augen überwältigt. Wo aber der inständige Ansatz des Seinsdenkens gelingt — und das ist der Sinn der theologischen Konzeption — da wird Anfang, was Ende war. Ihm öffnet sich der Abgrund im Grund alles Existierens und Denkens: die Differenz von reinem Sein und göttlichem Selbstsein. Doch auch dies nicht in einem Denkschritt nach außen, sondern als Einkehr dieses umfassenden Bewußtseins in sich selbst. Es erkennt Gott gleichsam im Spiegelbild seiner selbst. Es begreift sich als die reinste Analogie des unendlichen Selbstseins im endlichen Seinsbereich. Im Lichte der Aufbaufunktion, die den drei göttlichen Tugenden im Leben der Kirche eignet, heißt dies: Was Gott in ungeteilter, unendlicher Fülle ist, wird durch die Kirche in der Region der Seinsschwäche, im Raum des indi-

viduellen geschichtlichen Daseins dargestellt. Sie ist das reinste, aber welthaft zersplitterte und abgeschwächte Abbild Gottes. Dieser Gedanke bliebe indes um seine eigentliche Herzmitte gebracht, solange nicht die zur Einheit eines umgreifenden Bewußtseins verfaßte Geistigkeit der ecclesiologischen Wirklichkeit bedacht würde. Sie nötigt dazu, das christliche Bewußtsein, wie es in der Kirche durch Glaube, Hoffnung und Liebe lebendig ist, im ständigen Hinblick auf den Geist Gottes zu verstehen, der sich in ewigem Selbstbewußtsein begreift und innehat. Dann aber meint die Rede vom „Geist der Kirche" nicht nur, daß das Geistesleben der Kirche den Ort des genuinen Seinsverständnisses bezeichne, weil in ihm die Seinsidee auf den Gottesgedanken hin angelegt und durchsichtig gemacht ist. Sie meint auch mehr als die idealistische Vorstellung von einem „Bewußtsein überhaupt", das durch die Übereinstimmung der denkerischen Formgesetze zustande kommt und in ihr besteht. Sie bezeichnet vielmehr eine Realität. Wie die Seinspyramide im unendlichen Selbstsein Gottes ihre letzte Aufgipfelung erreicht, dieser Gipfel selbst aber im Glanz des göttlichen Selbstbegriffs erglüht, so muß auch die Kirche als Inbegriff u n d Selbstbegriff aller gottbezogenen Weltwirklichkeit gedeutet werden. Sie ist Geist, aber nicht nur objektiver Geist, in den alle geistigen Akte ihrer Glieder einfließen, um durch ihn wie durch eine gewaltige Strömung Gott entgegengetragen zu werden und dadurch in die ewige Wahrheit einzumünden. Sie ist vielmehr auch und vor allem subjektiver Geist, der alle einzelnen Geistesakte in eine universale Bewußtseinseinheit integriert. Sie ist, wie einleitend gesagt wurde, nicht nur das Zentral o b j e k t der Theologie, sondern in einem durchaus realen Sinne ihr tragendes Zentral s u b j e k t. Im Raum der Kirche denken, heißt durch die transzendentalen Haltungen von Glaube, Hoffnung und Liebe den eigenen individuellen Standort überschreiten und aus dem Wesen der Kirche selbst verstehen, beziehen, lieben. Darauf zielt letztlich das Postulat: sentire cum Ecclesia. Es übersetzt in die vita contemplativa der Kirche, was das Trienter Konzil von der Gesinnung des Sakramentenspenders, also von der Ausübung ihrer Vita activa verlangt: die Intention „faciendi quod facit Ecclesia" (Denz. 854). Wie mit dieser Forderung die subjektive Gesinnung des Weiheträgers in die Intention der Kirche verankert wird, so muß auch im Ansatz alles wahrhaft christlichen Denkens die Konformität mit dem Sensus Ecclesiae hergestellt sein. Wo diese Harmonie erreicht ist, da tritt das Bewußtsein hervor aus der Enge der individuellen Perspektiven. Es wird objektiv in jenem höchsten Sinn des Wortes, daß sein „Gegenstand" in ihm zu geistigem Leben und Selbstbesitz gelangt. Es überschreitet die Grenzen der innerweltlichen Denkhaltungen und entschränkt sich zu der alle Wissensbezüge und Standpunkte umfassenden Weite der Weisheit. Damit ist zugleich das Wort genannt, in dem der Weltbegriff der Kirche endgültig in ihren Selbstbegriff übergeht. Wo der von Glaube, Hoffnung und Liebe konstituierte Geist der Kirche als Weisheit angesprochen wird, wird ihm zugleich höchste Devotion und reinste Reflexion zugesprochen. Devotion, die ihren gesamten geistigen Inbesitz auf Gott hinbezieht und als seine gnadenhafte Gewährung versteht. Reflexion, die gerade in der demütigen Hingabe an den unendlichen Geist die volle Selbstinnigkeit und Bewußtheit erlangt. So besagt der Wesensname „Weisheit" ein Zweifaches: Der Geist der Kirche

spiegelt als Sophia creata den Ideenkosmos der Sophia increata; er ist der welthafte Reflex der ewigen Weisheit Gottes. Und er erreicht in der Erkenntnis dieser Spiegelbildlichkeit zugleich reflexive Selbstinnigkeit; indem er sich als Abglanz der göttlichen Weisheit begreift, wird er seiner selbst glaubend, hoffend und liebend inne. In diesem Durchbruch zum umgreifenden Selbstbegriff, wie er sich in der Idee der Weisheit artikuliert, erreicht die Kirche ihre eigentliche Mündigkeit. Sie tritt hervor aus der Starre der sachlichen Objektivität, in die sie durch ein unzulängliches Verständnis versetzt wurde. Nun steht sie dem gläubigen Sinn nicht mehr als fremde „Instanz" und vorgegebene „Anstalt" gegenüber; sie erwacht vielmehr mitten in ihm. Sie erweist sich als die innerste Beziehungsmitte alles Glaubens, Hoffens und Liebens. Das bedeutet aber: mit der Überbrückung der Differenz von Geist und Gegenstand ist zugleich ein anderer Spannungsunterschied aufgehoben: Der Gegensatz von Intellekt und Offenbarung, von Existenz und Gnade, von Eros und Caritas. Nicht mühseliges Ringen, sondern liebendes Einvernehmen führt den Geist der Kirche zu den Glaubensgeheimnissen und Heilsgütern der Offenbarung. Er ist von innen her dabei. Glaube, Hoffnung und Liebe sind keine Haltungen, zu denen er sich in kämpferischer Auseinandersetzung durchringt, sie sind vielmehr die Vitalakte, in denen er überhaupt ist und lebt.

Und damit ergibt sich ein letzter Einblick in das Geheimnis der zu sich selbst erwachenden Geistigkeit der Kirche. Es gilt nur, den Leitgedanken, der den einzelnen Stadien des zurückgelegten Weges voranleuchtete, nun auch auf das Ganze anzuwenden. Die eigentliche Sinndeutung der mündig gewordenen Kirche, das erhellt dieser Schluß, kann nicht im Blick auf die bloße Tatsache selbst gegeben werden. Sie wird ihr von oben her zugelegt. Im lebendigen Dialog des glaubenden, hoffenden und liebenden Geistes ereignet sich ein höheres Gespräch: die Zwiesprache der Kirche mit Gott. Der endlose Chor ihrer Stimmen bezeugt in seiner wundersamen Harmonie nicht nur jenes allseitige Einverständnis aller, die in ihr „ein Herz und eine Seele" (Apg 4,32) geworden sind, er verdichtet sich darüber hinaus zu einem die ganze Heilsgeschichte durchhallenden Sehnsuchtsruf, der zum Herzen Gottes dringt. „Der Geist und die Braut sprechen: Komm!" (Apk 22,17). Es ist das Wort der bräutlichen Kirche, die der Wiederkunft ihres Bräutigams bis ans Ende der Zeiten entgegenharrt. Seine Parusie wird die alles Begreifen übersteigende Antwort Gottes sein. Von da fällt ein besonderer Glanz auf diese dritte und abschließende Offenbarungstat. Das Wort des Schöpfers erging ins Schweigen des Nichts. Die Ankunft des ewigen Wortes verging in die stumme Finsternis, die ihn weder aufnahm noch begriff. Der Wiederkunft des Herrn aber wird inmitten des allseits erlöschenden Glaubens (Lk 18,8) und der weithin erkaltenden Liebe (Mt 24,12) das sehnsüchtige „Maranatha" seiner Kirche entgegentönen. Sie wird nicht mehr Monolog des göttlichen Wortes, sondern Dialog sein, der aus dem Herzen Gottes u n d aus dem Schoß der Welt hervorquillt. In diesem Gespräch reift die Kirche zum Vollbewußtsein Christi und seines Offenbarungswortes heran. Mit ihm überschreitet sie endgültig die Grenze des geschöpflichen Daseins, um von der herrlichen Freiheit der Gotteskinder Besitz zu ergreifen. Im Maße dieser Teilhabe wird ihr Glaube mehr und mehr zu ihrem Selbstverständnis in Christus. Zugleich erglüht ihre

Hoffnung zur „heißen Sehnsucht", zusammen mit der unter das Joch der Vergänglichkeit gebeugten Natur an der ewigen Herrlichkeit des Gottessohnes teilzunehmen. Ihre Liebe aber dauert durch alle Verwandlungen hindurch und gibt allen Phasen und Stufen ihres Wissens und Strebens die Richtung auf die ewige Wahrheit und das ewige Ziel. So wird sie immer mehr bereitet, in jene letzte Hingabe einbezogen zu werden, die als „Unterwerfung" zugleich höchste Selbstwerdung und Vollendung, Entschränkung der äußersten Möglichkeiten des geschaffenen Seins im Lichtkreis des dreifaltigen Gotteslebens bedeutet: „Wenn ihm alles unterworfen ist, dann wird sich auch der Sohn selbst dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, auf daß Gott sei alles in allem" (1 Kor 15,28).

Das neue Dogma und die Dogmentheorie

Von Robert Spaemann, Stuttgart

I.

Die feierliche Definition des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel hat die Dogmenentwicklung und die Funktion der Kirche in der Ausbildung der christlichen Lehre auf neue und grundsätzliche Weise für die katholische Theologie zum Problem gemacht. Um diesem Problem eine zu seiner fruchtbaren Erörterung notwendige genauere Fassung zu geben, umreißen wir zunächst nach zwei Seiten hin seine Grenzen, damit gleich beiseite bleibt, was für die katholische Theologie außerhalb jeder möglichen Problematik liegt.

1. Es kann sich in der Diskussion um das neue Dogma von vornherein nicht um die Frage handeln, welche die protestantische Orthodoxie bewegt: Konnte die Kirche diese Lehre rechtens als von Gott geoffenbart definieren, wie sie es getan hat? Mit andern Worten: Ist der Inhalt des Dogmas wahr? Diese Frage setzt einen Primat der theologischen Wissenschaft über die Kirche voraus, also eine menschliche Instanz, welche die Übereinstimmung der kirchlichen Verkündigung und Auslegung des Evangeliums mit dem Evangelium selbst zu beurteilen legitimiert und imstande ist. Die katholische Theologie bezeichnet dagegen die Lehre der Kirche als proxima regula fidei, als unmittelbare Richtschnur des Glaubens; sie betrachtet die lehrende Kirche als die einzig legitime Verkünderin des Offenbarungswortes und schließt daher jede Überprüfung dieser Verkündigung durch eine andere menschliche Instanz, also auch durch die Theologie grundsätzlich aus. Wie Philosophie im katholischen Raum und darüber hinaus alle große Philosophie nie die Frage gestellt hat, ob es Seiendes oder ein Sittengesetz gibt — sie geht vielmehr von der Vorgegebenheit dessen aus, was ist, und untersucht seine Struktur und die Bedingungen seiner Möglichkeit —, so setzt die katholische Theologie die Verkündigung des Evangeliums in der Kirche voraus als das Umgreifende, in dem sie sich bewegt, von dem her sie selbst sich legitimiert und hinter das sie nicht zurückgehen kann. Die Frage eines katholischen Theologen kann daher nie lauten: Ist diese oder jene kirchliche Lehre wahr? — sondern sie kann nur unter der Voraussetzung der Wahrheit fragen: Wieso und warum ist sie wahr? Es ist nicht a priori auszumachen, was die Kirche in ihrer autoritativen Verkündigung sagen kann; was die Kirche kann, ist immer nur jeweils endgültig entschieden durch das, was sie tut.

2. Die protestantische Theologie erhebt gegen die Definition des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens den Vorwurf, die katholische Kirche produziere mit einer solchen Definition „apostolische Tradition", d. h. sie beanspruche, selbständige Offenbarungsquelle neben der Offenbarung Jesu Christi zu sein. Nun ist ein solcher Anspruch von der katholischen

Kirche nie erhoben worden. Wenn immer heute bei der Begründung und Verteidigung des neuen Dogmas von einzelnen der Versuch gemacht werden sollte, das Glaubensbewußtsein der Kirche als eigene Offenbarungsquelle neben Schrift und Tradition zu setzen, so stünde ein solcher Versuch im Widerspruch zur Lehre des Vatikanischen Konzils, nach welcher die göttliche Offenbarung an das Menschengeschlecht mit Christus vollendet ist und es keine substantielle Vermehrung dieser Offenbarungswahrheit über die Lehre der Apostel hinaus gibt. Alle Dogmenentwicklung kann nur in irgendeiner Weise als Entfaltung und Vertiefung des Verständnisses der durch Christus geoffenbarten Botschaft verstanden werden. Daß es eine solche Entfaltung gibt, daß sie gut und wünschenswert ist und daß die Kirche hierbei durch den Beistand des Heiligen Geistes in der Bewahrung des reinen Wortes Gottes gesichert ist, auch dies ist seit alters christlich-katholische Lehre; es kann und darf für die katholische Theologie heute so wenig wie jemals zum Problem werden.

Was nun jedoch als Frage offenbleibt ist die genauere Bestimmung des Wesens dieser Dogmenentwicklung. Wie ist diese Entfaltung der geoffenbarten Wahrheit zu denken, von welcher Art ist das Enthaltensein der heutigen kirchlichen Lehre in Schrift und apostolischer Überlieferung und wie kann sie daraus mit Sicherheit gefolgert werden? Die Verkündigung des neuen Dogmas zwingt dazu, diese Frage neu zu durchdenken. Denn an ihm erweist sich besonders deutlich das Ungenügen bisheriger Vorstellungen. Man hat bisher die geschichtliche Dogmenentwicklung ihrem Wesen nach nicht hinreichend von einer Kette theologischer Konklusionen unterschieden. Eine theologische Konklusion ist ein Schlußverfahren, bei dem aus zwei geoffenbarten bzw. dogmatisierten Sätzen oder aus einem geoffenbarten Satz und einer natürlich einsichtigen Wahrheit ein dritter Satz gefolgert wird. Einem solchen Satz kommt nach den Regeln der Logik, wenn die Konklusion fehlerlos durchgeführt ist, der gleiche Gewißheitsgrad zu wie den beiden Obersätzen. Wenn es sich bei den letzteren also um zwei sichere Glaubenswahrheiten handelt, so ist der dritte Satz auch ein sicherer Glaubenssatz, immer vorausgesetzt, daß die Folgerung stringent und fehlerlos ist. Wenn wir auch die Ergiebigkeit eines solchen Verfahrens dahingestellt sein lassen, seine Möglichkeit oder Gültigkeit zu bestreiten würde auf die Leugnung der Tatsache der Offenbarung überhaupt hinauslaufen, denn „offenbar" ist etwas für den Menschen nur dann, wenn es auf irgendeine Weise Inhalt seines Denkens wird; Inhalt des Denkens aber ist etwas nur, wenn es auf logische Weise gedacht werden kann.

Die Frage ist nun, ob die geschichtliche Entfaltung der geoffenbarten Wahrheit in der Lehre der Kirche als eine solche Kette theologischer Syllogismen vorgestellt werden kann, wie dies in der bisherigen Dogmentheorie, wenn auch unausdrücklich, weithin der Fall war. Das Moment der Geschichte würde in diesem Falle nur die äußerliche Bedeutung haben, daß die einzelnen Schlüsse jeweils zu verschiedenen aufeinanderfolgenden Zeiten und manchmal aus geschichtlichen Anlässen gezogen worden sind. Nach dieser Auffassung wäre nur die Häresie im eigentlichen Sinne geschichtlich bedingt; die Geschichte der wahren christlichen Lehre hätte jedoch für die Lehre selbst nicht mehr Bedeutung als die Geschichte der Mathematik für die Mathematik. Auch jede mathematische Schlußfolgerung ist ja irgend-

wann zum erstenmal gezogen worden; das ist für den Schluß selbst jedoch ganz gleichgültig. Er kann jederzeit in abstracto reproduziert, d. h. aus den Axiomen stringent neu abgeleitet werden. Ähnlich hat nun auch die theologische Wissenschaft ihre Aufgabe häufig darin gesehen, für jeneSätze, die das kirchliche Lehramt zu glauben vorstellt, einen Schrift- oder Traditionsbeweis zu führen. Ein solcher Beweis müßte also jederzeit und von jedermann reproduziert werden können, der logisches Denkvermögen besitzt und der die „Axiome", nämlich die Autorität von Schrift und Tradition, anerkennt.

Eine solche Auffassung, ob sie nun an sich sinnvoll ist oder nicht, wird der tatsächlichen Entwicklung der katholischen Lehre nicht gerecht. Vor allem durch die letzte Dogmatisierung tritt dieses Ungenügen klar zutage. Die theologische Diskussion um die Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel hat ergeben, daß die apostolische Überlieferung uns über diesen Gegenstand im Dunkeln läßt. Bei einigen Kirchenvätern finden sich Äußerungen, aus denen hervorgeht, daß ihnen von der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter nichts bekannt war. Die ersten Zeugnisse tauchen erst ein halbes Jahrtausend nach dem Tode der Apostel auf. Angesichts dieses Schweigens der ältesten Überlieferung kann zum Zwecke eines Beweises in der traditionellen Form nur die Heilige Schrift befragt werden. Auch die Schrift erwähnt das Ereignis der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter nicht ausdrücklich. Es lassen sich jedoch aus der Schrift zahlreiche Gründe herleiten, die für diesen Glauben geltend gemacht werden können und die auch tatsächlich die Gründe für die Entstehung dieses Glaubens sind. Keiner dieser Gründe aber, und auch nicht alle Gründe in ihrer Gesamtheit, reichen aus, um hier einen zwingenden Beweis zu führen, einen Beweis, der nicht die berühmte Form hätte „potuit, decuit, ergo fecit".

Was sich für Gott ziemt, läßt sich ja immer nur zwingend wissen durch das, was er tut. Wir sind nicht Zeugen seiner verborgenen Ratschlüsse und können nicht irgendwoher a priori deduzieren, wie seine Gnade sich gegen einen Menschen erweisen muß. Angesichts dieser Schwierigkeit wird in der gegenwärtigen Diskussion immer häufiger das sogenannte Glaubensbewußtsein oder der Glaubenssinn (sensus fidei) der Kirche als der eigentliche Grund der Möglichkeit für das neue Dogma bezeichnet. Mit dieser Theorie hat man natürlich die Deutung der Dogmenentwicklung als eine abstrakte Kette von Syllogismen verlassen. Wenn man auch diesen Glaubenssinn nicht zu einer eigenen Offenbarungsquelle machen will, so gibt man es doch auf, die Gesamtheit der katholischen Lehre mit logischer Exaktheit aus irgendwelchen aus der apostolischen Zeit stammenden Quellen herzuleiten. Wie freilich der Zusammenhang des heutigen Glaubensbewußtseins mit der Lehre Christi genauer beschaffen sei, wie die heutigen Dogmen der Kirche in der Apostellehre enthalten sind, wenn sie nicht begrifflich enthalten sind, oder wie sie daraus folgen, wenn sie nicht mit logischer Stringenz folgen, das bleibt trotz der Einführung des Glaubenssinnes als des Organs der Bewahrung und Entfaltung der christlichen Lehre meist im Dunkeln. Man hilft sich zur Not mit Bildern und spricht vom Samenkorn und vom ausgewachsenen Baum. Sicher ist dieses Bild nicht falsch, aber die Theologie kann sich nicht mit solchen Bildern begnügen. Als Wissenschaft muß sie bestrebt sein, ihrem Gegenstand eine begrifflich

einsichtige Fassung zu geben. Das Naturverhältnis Same — Baum kann im Bezug auf ein Erkenntnisproblem nur eine Metapher sein. Wenn man zwischen zwei Sätzen keine logische Beziehung herstellen kann, so genügt nicht die Versicherung, der eine folge aus dem andern wie aus einem Samenkorn. Natürlich handelt es sich unter theologischem Aspekt bei der Entwicklung der christlichen Lehre um einen ganz einmaligen Vorgang, den man nicht anders als durch eine Analogie wird beschreiben können. Aber diese Analogie muß dem gleichen Bereich entnommen sein, dem formal das zu erörternde Problem angehört, d. h. dem Bereich der Erkenntnislehre, näherhin dem Problem des Erkenntnisfortschrittes. Denn theologische Erkenntnis fällt, wenn sie auch durch ihren Gegenstand unvergleichlich ist, doch unter methodischem Gesichtspunkt unter das allgemeinere Phänomen der Erkenntnis überhaupt. Wenn also im Folgenden der Versuch gemacht werden soll, eine Richtung anzudeuten, in welche zu blicken für eine fruchtbare Erörterung unserer Frage vielleicht förderlich ist, so müssen wir unsere Aufmerksamkeit für eine kleine Weile dem allgemeinen Problem des Erkenntnisfortschritts zuwenden.

II.

Zunächst: Menschliches Erkennen ist nicht einfaches Verweilen bei einer erkannten Sache, sondern es geschieht als Prozeß unablässig fortschreitender Aneignung. Schon die Erkenntnis eines einfachen Tatbestandes hat die dynamische Struktur einer Bewegung vom Besonderen zum Allgemeineren und umgekehrt; immer wird etwas (Allgemeines) von bzw. über etwas (Besonderes) erkannt und ausgesagt.

Nun entstammt aller Inhalt unserer Erkenntnis der Erfahrung. Der Geist des Menschen entwirft nicht schöpferisch seinen Gegenstand, sondern er muß sich ihn geben lassen. Das Vermögen der Rezeptivität aber nennen wir Sinnlichkeit. Der Mensch verharrt jedoch nicht in einer einfachen sinnlichen Anschauung, sondern hebt das Gegebene in das Licht geistiger Erkenntnis. Dadurch treten die Sinneseindrücke aus ihrer blinden Vereinzelung heraus und werden zu Elementen eines sinnvollen Ganzen, eines Kosmos. Die Erfassung eines vernünftigen Sinnes aber ermöglicht es, von selbst zu weiterem, nicht unmittelbar erfahrenem Wissen fortzuschreiten, sofern dieses aus dem erkannten Sinngefüge eindeutig folgt. Eine solche Struktur liegt der Aufforderung des Evangeliums zugrunde: „Seht den Feigenbaum und alle anderen Bäume. Wenn sie zu treiben beginnen, wißt ihr, daß der Sommer nahe ist“ (Luk 21,30). Da jedoch ein solches erkanntes Sinngefüge bzw. ein Begriff in seinem Inhalt ganz aus der Erfahrung stammt, so kann aus ihm nicht mehr gefolgert werden, als Erfahrung bzw. Anschauung zuvor hineingetan hat. Die Nähe des Sommers folgt aus dem Treiben des Feigenbaumes nur für den, der diesen Zusammenhang aus Erfahrung kennt oder ihn auf Grund der Erfahrung anderer glaubt. Aus dem bloßen Satz „der Feigenbaum treibt“ folgt nichts weiter, als daß der Feigenbaum eben treibt, d. h. es folgt gar nichts. Ja, noch mehr; schon das einfache Verstehen dieses Satzes setzt voraus, daß ich aus Erfahrung weiß, was ein Feigenbaum oder mindestens was ein Baum ist, und was es heißt, daß ein Baum treibt.

Wenn nun schon das einfache Auffassen einer Mitteilung eine gewisse Erfahrung voraussetzt, so kann doch überdies aus ein und derselben Mitteilung für einen Menschen mit reicherem Erfahrungswissen mehr aus ihr folgen als für den Unerfahrenen. So wird ein Gärtner, der vom Leben der Bäume eine genauere Eefahrung besitzt, aus dem Treiben des Feigenbaumes die Jahreszeit präziser bestimmen können als der Unerfahrene. Der Begriff Gold hat für einen Goldschmied oder für einen Naturwissenschaftler einen reicheren Inhalt als für den Primitiven, der auch ein Messingstück für Gold ansieht.

Ähnlich verhält es sich mit dem Wissen von historischen Begebenheiten. Je mehr Erfahrung jemand besitzt, je mehr geographische Kenntnisse etwa von dem Schauplatz einer Schlacht, je mehr Erfahrung von der menschlichen Psyche, desto mehr wird für ihn aus einem schlichten historischen Bericht folgen. Ja, schon das oberflächlichste Verständnis eines Berichtes setzt voraus, daß wir die Worte desselben unverzüglich mit korrespondierender Erfahrung füllen, indem wir stillschweigend voraussetzen, die Menschen seien an anderen Orten und zu anderen Zeite im Grunde von der gleichen Art gewesen, von der sie hier und jetzt noch immer sind. Wenn es also heißt: Petrus ging hinaus und weinte bitterlich, so hat diese Erzählung für uns nur dann einen Sinn, wenn wir annehmen, daß bitterliche Tränen bei Petrus wie bei uns Zeichen einer tiefen Traurigkeit gewesen sind, wie wir das aus Erfahrung kennen. Wenn wir all unsere Erfahrungen beiseite lassen müßten, so wäre es für uns ganz gleichgültig, ob Petrus geweint oder gelacht hat; es würde beide Male dasselbe, nämlich in derselben Weise nichts bedeuten.

Das Ergebnis unserer kurzen Erwägung ist also dies: eine Erkenntnis wirklicher Zusammenhänge aus bloßen Begriffen, denen keine Erfahrungn korrespondiert, gibt es nicht, mithin auch keinen Fortschritt in einer solchen Erkenntnis. Der heilige Thomas kennzeichnet diesen Sachverhalt so: „Es ist für unsern Verstand im Zustand des irdischen Lebens, wo er mit dem Leib verbunden ist, unmöglich, irgend etwas der Wirklichkeit nach zu erkennen, ohne daß er sich zurückbezöge auf sinnlich Wahrnehmbares“ (I q. 84, a. 7).

III.

Wenn die allgemeine Struktur menschlicher Erkenntnis von dieser Art ist, so muß auch die Offenbarung Gottes in solche Gestalt eingehen, damit sie für uns den Charakter einer Offenbarung haben kann. D. h.: 1. Der Inhalt der Offenbarung muß auf irgendeiner Erfahrung beruhen. 2. Die Göttlichkeit der Offenbarung muß durch Erfahrung beglaubigt sein. 3. Aber auch nach der Mitteilung des Offenbarungswortes kann dieses uns überlieferte Wort für uns nur soviel enthalten und also nur soviel aus ihm gefolgert werden, als ihm auf seiten des Folgernden eine eindeutige und adäquate Anschauung korrespondiert und es so mit Sinn erfüllt.

Wie steht es mit dem Offenbarungswissen in bezug auf diese notwendigen Elemente?

1. Der Inhalt der Offenbarung, die Mitteilung vom Heilswillen und der Heilsplan des gnädigen Gottes beruht auf einer unmittelbaren An-

schauung. Diese Anschauung besitzt jedoch nur einer, nämlich der, welcher uns die Botschaft gebracht hat, Jesus Christus. „Niemand hat Gott je gesehen. Der Eingeborene, Gott, der im Schoße des Vaters ist, Er brachte uns die Kunde“ (Joh 1,68).

2. Für die göttliche Beglaubigung Jesu Christi als des wahren Gottgesandten haben wir das Erfahrungszeugnis der Augenzeugen seiner Wunder, vor allem seiner Auferstehung. Johannes bezeugt: „Was von Anfang an war, verkünden wir euch, was wir gehört und mit eigenen Augen gesehen haben, was wir geschaut und was unsere Hände berührt haben vom Worte des Lebens“ (1. Joh 1,1).

Die Apostel haben diese Erfahrung mit ihrem Blute bezeugt. Es gibt nun zwar Martyrer für jeden Unsinn. Das Einzigartige des christlichen Martyriums liegt jedoch darin, daß hier Menschen es für wert gehalten haben, nicht für irgendwelche abstrakte Meinungen zu sterben, sondern zur Bezeugung der Tatsächlichkeit einer Erfahrung, die sie mit eigenen Augen, Ohren und Händen gemacht haben. Und bis auf den heutigen Tag fließt das Blut von Christen, die für die Glaubwürdigkeit der Erfahrung eines geschichtlichen Faktums in den Tod gehen. Die falschen Martyrer sind Martyrer für Abstraktionen, für die sich merkwürdigerweise viel leichter sterben läßt. Für den Christen aber ist alles gelegen an der geschichtlichen Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu Christi. Der heilige Paulus sagt: „Wenn Christus nicht auferstanden ist, ist euer Glaube eitel; dann seid ihr noch in euren Sünden“ (1 Kor 15,17). Das aber heißt, daß das unanschauliche Mysterium der Sündenvergebung von der Wirklichkeit eines anschaulichen historischen Ereignisses abhängt, nämlich davon, daß das Grab leer war, ohne daß jemand den Leichnam Jesu entfernt hatte.

3. Wenn nun also das Wort der Offenbarung auf einer ursprünglichen Anschauung beruht, nämlich auf der Selbstanschauung Gottes, von der uns der Gottmensch Kunde gebracht hat, und wenn uns die Glaubwürdigkeit dieses Menschensohnes von menschlichen Augenzeugen bestätigt wird, so bleibt doch noch die Frage: Wie können wir, an die das Wort Gottes ergeht, dieses Wort verständig aufnehmen, wenn uns in der Dimension, von der dieses Wort spricht, jegliche korrespondierende Anschauung fehlt? Gewiß, wir vermögen auf Grund der endlichen Dinge, die wir anschauen, auf einen unendlichen Schöpfer zu schließen. Aber der so gewonnene natürliche Begriff Gottes ist ganz abstrakt. Er enthält die Negation aller endlichen Anschaulichkeit und faßt in sich die gedachte unendliche Steigerung aller endlichen positiven Bestimmungen, von denen jede durch die Aufhebung ihrer Endlichkeit mit jeder anderen auf eine ganz unvorstellbare und für uns abstrakte Weise identisch wird. Von diesem abstrakten Begriff Gottes her läßt sich — das ist katholische Lehre — weder zu einer Erkenntnis seiner konkreten trinitarischen Existenz noch zu einem Verständnis dessen gelangen, was es um das Wesen der übernatürlichen Begnadigung des Menschen ist. Es erhebt sich also von neuem die Frage: Wie ist es möglich, daß wir mit den Worten Gnade, Sünde, Erlösung, Einwohnung des Heiligen Geistes nicht nur irgendeinen, sondern den richtigen Sinn verbinden, da uns doch jegliche Anschauung von der Wirklichkeit abgeht, von der da die Rede ist. Es scheint, daß wir nicht wissen können, was diese Worte überhaupt meinen. Noch viel weniger aber können wir dann irgendwelche Sätze

der Offenbarung ihrem Sinn gemäß so durchdenken, daß sich uns daraus Erkenntnisse ergeben, die von dem unmittelbaren Wortlaut der biblischen Sätze verschieden wären. (Ein Eskimo würde aus der Erzählung von einem treibenden Feigenbaum nicht auf den nahenden Sommer schließen können, wenn er nie erfahren hat, was ein treibender Baum ist und was es damit für eine Bewandtnis hat.) In diesem Falle aber würde die Offenbarung ein chiffriertes Telegramm bleiben; wir würden dieses Telegramm in Ehrfurcht vor dem Absender an einem sicheren Ort aufbewahren, wir würden die Chiffren vielleicht abschreiben und vervielfältigen wie magische Zeichen, aber mit seinem Inhalt würden wir nichts anzufangen wissen.

Nun ist aber das Evangelium in anderer Absicht verkündet worden, nämlich in der Absicht, daß es denen, die es hören, zum Heile gereiche. Die Frage bleibt also: Aus welcher Anschauung gewinnt das Offenbarungswort für uns seinen rechtverstandenen Inhalt? Eine mögliche und nicht einmal ganz verfehlte Antwort wäre diese: Es gibt so etwas wie ein natürliches religiöses Bewußtsein. Die Inhalte dieses Bewußtseins sind nicht nur, ja gar nicht in erster Linie, als Theorie gegeben, sondern als ursprüngliche Werterfahrung. Das Heilige ist für den Menschen nicht nur ein Wort, sondern es hat ganz bestimmte, im Gefühl gegebene Qualitäten; ebenso gibt es auch ein allgemeines Sündenbewußtsein und ein Erlösungsbedürfnis in der Menschheit. Wir lassen hier unerörtert, was es mit diesem natürlichen religiösen Gefühl auf sich hat, wie es zu erklären ist und was es zu leisten vermag. Es kann kein Zweifel sein, daß die christliche Frömmigkeit ihre menschliche Substanz aus dieser natürlichen Religiosität gewinnt. Aber diese Urerfahrungen haben eine eigentümliche Blindheit. Sie vermitteln gewisse Qualitäten, das „Numinose" usw., ohne doch das eigentlich Gemeinte eindeutig bestimmen zu können. Darum richtet sich das religiöse Gefühl, wenn es sich selbst überlassen ist, auf vielfältige innerweltliche, kosmische oder erdhafte Mächte, auf eine Vielzahl von Göttern, auf Sonne, Mond und Sterne, auf goldene Kälber und auf die mythisierte Substanz einer Nation. Nun ist zwar allein der lebendige Gott der wirklich entsprechende Bezugspunkt aller religiösen Intentionen und also die übernatürliche Religion des Christentums die einzige auch wahrhaft natürliche Religion. Dennoch ist diese religiöse Erfahrung offensichtlich keine adäquate Erfahrung, da es nicht möglich ist, auf Grund derselben zu einer eindeutigen Erkenntnis des wahren Gottes, gewissermaßen zu seiner Identifizierung zu gelangen. Natürlich knüpft die christliche Botschaft an diese Grunderfahrungen an (entgegen der Theologie von Karl Barth). Aber die eigentlich theologische Dimension etwa der Sünde kann nicht erfahren, sondern nur geglaubt werden, da sie die ebenso unerfahrbare übernatürliche Bestimmung des Menschen voraussetzt. Für die Inhalte der Heilsgeschichte lassen sich nur gleichnishafte Anschauungen beibringen, und Jesus sagt, daß er in Gleichnissen rede, „damit sie hören und doch nicht verstehen". Da uns die Anschauung der in den Parabeln des Herrn versinnbildlichten Wirklichkeit abgeht, so würden wir bei der Auslegung ganz im Dunkeln tappen, wenn nicht Christus jeweils selbst die Auslegung gegeben hätte. Aus dem gleichen Grunde hält ja auch die katholische Exegese an dem Grundsatz fest, daß die bildliche Auslegung der Schrift, vor allem des Alten Tetsamentes, zwar ein Recht besitzt, daß sie aber nur

dort zwingend ist und zu dogmatischen Schlüssen berechtigt, wo eine solche Auslegung einer bestimmten Stelle ausdrücklich im Neuen Testament bezeugt ist. Der Grund ist wiederum derselbe. Da uns das Innere der göttlichen Heilsökonomie, von der uns die Offenbarung Kunde gibt, nicht in einer korrespondierenden Anschauung gegeben ist, könnten wir als einzelne reflektierende Subjekte aus den Worten der Offenbarung, wie sie uns in geschriebenen Texten überliefert sind, überhaupt keine zwingenden Schlüsse ziehen, so wie wir es etwa in der Geometrie können, welcher die allen Menschen gemeinsame Raumanschauung zugrunde liegt, oder wie es in der Geschichtswissenschaft möglich ist, da diese Bekanntheit der Schauplätze und die Erfahrung der elementaren menschlichen Reaktionsweise voraussetzen darf.

Es ergibt sich also aus unseren bisherigen Überlegungen zunächst die negative Einsicht, daß Offenbarungstheologie als rein menschliche, von keiner Instanz als von fixierten Texten einerseits, und von der Logik andererseits geleitete Spekulation über den Inhalt dieser Texte notwendig scheitern oder zu einem unverbindlichen, ins Leere gehenden Spiel von Assoziationen und Intuitionen werden muß. Die Geschichte der Häresien beweist zur Genüge, daß es kein abstrakt eindeutiges, rein logisch verbindliches Denken über diesen Inhalt gibt. So wird also auch das Unterscheidende der katholischen Dogmenentwicklung nicht einfach darin zu suchen sein, daß sie allein eine Folge fehlerloser Deduktionen sei.

Es ist kein Ausweg aus diesem Dilemma einer rein menschlichen Offenbarungstheologie, wenn man auf alle Theologie verzichten, sich nur bei den Sätzen der Hl. Schrift aufhalten und sich durch einen reinen Fiduzialglauben retten lassen will. Die Lehre vom Fiduzialglauben, dem einfachen Akt des Vertrauens auf meine Rettungs durch Christus, ist ja selbst bereits wieder eine bestimmte theologische Theorie. Und was das einfache Verweilen bei den Sätzen der Schrift betrifft, so haben wir nur die Wahl, bei ihnen wie bei unverstandenen magischen Chiffren zu verweilen; denn ein verstehendes Verweilen setzt schon voraus, daß etwas auf eine bestimmte Weise verstanden wird; und dieses Verstehen ist ein Prozeß, dem man nicht willkürliche Grenzen setzen kann.

IV.

Wir sind nun am entscheidenden Punkt unserer Untersuchung angelangt. Theologische Erkenntnisse und damit auch theologische Erkenntnisfortschritte sind notwendig, wenn christliche Offenbarung überhaupt sinnvoll sein soll. Wahre theologische Erkenntnisse aber sind nicht möglich, sofern Theologie selbst als Wissenschaft diese Erkenntnisse aus den Quellen der christlichen Offenbarung zwingend herleiten soll; denn menschlicher Wissenschaft fehlt jene Anschauung, die allein dem Wort der Offenbarung einen eindeutigen Inhalt zu geben vermöchte.

Wenn also in der Geschichte der Katholischen Kirche die Verkündigung des Evangeliums und der Glaube durch Frömmigkeit, Kult und Spekulation eine bestimmte Ausbildung erfahren, so gibt es für die Gemäßheit oder Ungemäßheit dieser Ausbildung kein eindeutiges äußeres Kriterium. Die Wahrheit der gegenwärtigen kirchlichen Lehre ist vielmehr selbst ein not-

wendiges Element des Glaubensinhaltes. Dieser Glaube gründet sich auf die Verheißung des Heiligen Geistes durch Christus: „Er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe;" und „Er wird reden, was er hört" (Joh 16,13).

Der Geist, welcher der Kirche beigegeben ist und sie zum mystischen Leibe Christi macht, „redet, was er hört", d. h. er besitzt wie Christus Erfahrung von dem, was er redet. Und so ist er allein es, der den Inhalt der Offenbarung Jesu Christi für uns zu einem lebendigen Inhalt macht. Seine Erkenntnis, nur seine Erkenntnis ist wahrhaft „Gnosis". Die Erfahrung aber, welche die Kirche im Laufe der Jahrhunderte mit diesem ihr anvertrauten Inhalt macht, der Reichtum, den sie daraus hervorholt, ist das Werk jenes Geistes, der sich in diesem Inhalt selbst bezeugt als Geist und Leben. Wäre der Gang dieser Lehrentwicklung der Gang einer Deduktion, wäre die kirchliche Unfehlbarkeit nur die Sicherung vor logischen Fehlern in der Ableitung eines Satzes, so würde das voraussetzen, daß die Menschen in der Kirche selbst eine solche Gnosis besäßen, d. h. eine Anschauung, die uns den lebendigen Gott in seiner konkreten Totalität als Begriff in die Hand gäbe, also die Anschauung Gottes. Weder die Lehrenden noch die Hörenden in der Kirche besitzen eine solche Anschauung. Die Geschichte der kirchlichen Lehrentwicklung ist eine menschliche Geschichte, in der sich die verschiedenartigsten Impulse der Frömmigkeit und der Spekulation, durch bestimmte historische Geistesrichtungen bedingte Interpretationen der Schrift usw. aufweisen lassen. Aber diese menschliche Geschichte ist zugleich heilige Geschichte; die Kirche glaubt, daß sie in dieser unbeabsichtigten und fast unmerklichen Entwicklung vom Heiligen Geist zum richtigen Verständnis der Wahrheit geleitet wird, jener Wahrheit, von welcher der Heilige Geist allein eine Anschauung besitzt. Nur er kann es sein, der im Gang dieser Geschichte das Wort des Evangeliums aus seiner Anschauung füllt und es so für uns zu einem Wort des Heiles macht.

So muß die Funktion des Heiligen Geistes in der kirchlichen Lehrentwicklung wohl positiver gedacht werden als es bisher geschah. Nicht zwar als neue Offenbarung, aber auch nicht im Sinne einer bloßen Bewahrung vor logischen Fehlern in einer Deduktion. Wir können vielmehr auf Grund der voraufgegangenen Überlegungen diese Funktion näher dahin bestimmen, daß er das Wort der Offenbarung aus seiner ewigen Selbstanschauung allererst zu einem lebendigen Inhalt macht. Dann aber sind Kirchengeschichte und Geschichte der Theologie selbst theologische Disziplinen. Eine solche Theologie freilich ist das Gegenteil einer gnostischen Theologie. Ein Dogma, wie das der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, so einsichtig es sich aus der Schrift dartun läßt, streng daraus deduzieren zu wollen — unabhängig von seiner geschichtlichen Entstehung in der Kirche - würde voraussetzen, daß der Theologe Gnostiker wäre, d. h. jene Anschauung der Gnadenratschlüsse Gottes besäße, die nur der Geist Gottes selbst besitzt. Aber irgendeine das Gegenteil behauptende Theologie würde denselben Anspruch erheben müssen.

Der Glaube an die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche ist nicht willkürlich. Er stützt sich auf klare Aussagen des Neuen Testamentes. Aber abgesehen davon, scheint sich mir aus den oben entwickelten Gründen zu ergeben, daß der Glaube an die christliche Offenbarung als solcher einen

inneren Widerspruch in sich schließt, wenn er nicht diese Überzeugung einschließt. Eine theologische Wissenschaft, losgelöst von der Vorgegebenheit einer autoritativen kirchlichen Lehrverkündigung, ist eine Wissenschaft aus reinen Begriffen. Als solche ist sie Lehre und unverbindliche Spekulation über einen unanschaulichen Gegenstand, welche als „Axiomatik" gewisse heilige Texte zugrunde legt. Als Realwissenschaft aber wird sie notwendig zu reiner Philologie und Religionsgeschichte. Beides muß den eigentlichen Inhalt einer christlichen Theologie verfehlen.

Der prinzipielle Einwand der protestantischen Theologie gegen das Selbstverständnis der Kirche, aus dem heraus sie ihre Dogmen verkündet, hätte, wenn er konsequent durchgedacht würde, die Auflösung der christlichen Botschaft in Gnosis einerseits, in Religionswissenschaft anderseits zur Folge. (Dabei kann Karl Barths neuere Theologie durchaus als eine Art Gnosis angesehen werden, da sie immer mehr zu einer Theologie aus reinen Begriffen wird.)

Wir hören von evangelischer Seite die ehrlich besorgte Frage: Wohin soll dieser theologische Positivismus führen? Wohin soll es führen, wenn man die Kirche grenzenlos apostolische Tradition produzieren läßt? Diese Frage stammt, so absonderlich es für die Frager klingen mag, aus einem Sicherungsbedürfnis, aus dem Wunsch, das Wort Gottes in menschlicher Verfügbarkeit zu halten und die oberste Instanz zur Nachprüfung der christlichen Verkündigung nicht aus der Hand zu geben. Man will ein Kriterium haben, an dem die Verkündigung des Wortes Gottes gemessen werden kann. Aber die Suche nach einem solchen Kriterium würde zu einem regressus in infinitum führen. Der katholische Christ glaubt auf das Wort Jesu Christi hin, daß diese Entwicklung eben nicht irgendwohin führt, sondern zu jenem Verständnis der Offenbarung vom Reiche Gottes, das durch den Geist Gottes selbst geleitet und darum das allein wahre ist.

Wenn wir aber von jemandem, der die Wahrheit und Notwendigkeit einer unfehlbaren Verkündigung zugäbe, gefragt würden, warum diese Unfehlbarkeit ausgerechnet in der Katholischen Kirche zu finden sei, so würden wir nicht nur auf die apostolische Kontinuität der Kirche hinweisen, sondern wir würden wie Petrus fragen: „Wohin sollen wir sonst gehen?" Nur die Katholische Kirche erhebt ja den Anspruch, den wir von einer Kirche erwarten müssen, die die wahre Kirche Christi ist. Nur sie wagt es, wie die Apostel zu sprechen: „Es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen" (Apg. 15,28). So bezeugt sich der Geist selbst in ihr. Wenn also der katholische Christ alle menschliche Sicherung hinter sich läßt, so tut er es einzig im Vertrauen auf Jesus, den Herrn, der ihm in der Katholischen Kirche mit jener Unbedingtheit bezeugt und verkündet wird, die allein dieses Zeugnis glaubhaft zu machen imstande ist.

Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus

Johannes Beumer S. J., Frankfurt (Main)

Auf den ersten Blick könnte es als Widerspruch erscheinen, wenn von einer vorchristlichen Kirche die Rede ist; denn unter „Kirche" wird die von Christus gegründete Gemeinschaft verstanden, die darum, so sollte man meinen, nur in Ihm ihren Ursprung haben kann. Und doch hat der große Kirchenlehrer des Abendlandes, der hl. Augustinus, dieser Idee einen nicht unbedeutenden Platz in seiner Ekklesiologie eingeräumt, und zwar ohne dadurch der zentralen Stellung des Gottmenschen in der Gnadenordnung der Erlösung auch nur im entferntesten Abbruch zu tun. Um das begreiflich zu machen, ist es angebracht, zunächst einmal die dahin gehörenden Aussagen der augustinischen Schriften zu sammeln und nach Möglichkeit systematisch zu ordnen und dann ihren Ertrag für seinen Kirchenbegriff herauszuarbeiten. Letzteres wird zugleich der katholischen Ekklesiologie überhaupt Nutzen bringen, weil diese doch den Vorstellungen, die Augustinus über die Kirche hatte, ungemein viel verdankt und immer wieder zu ihrer eigenen Vertiefung darauf zurückgreift.

I.

Augustinus hat zwar die Idee einer vorchristlichen Kirche selbständig ausgebildet und zur Vollendung gebracht, aber eine Abhängigkeit von den bis zu seiner Zeit in der lateinischen Theologie geläufigen Gedanken ist dabei nicht zu verkennen. So findet sich bei Hippolyt von Rom, Ambrosius, dem sogen. Ambrosiaster, und Hieronymus eine ähnliche Auffassung: Die Anfänge der einen Kirche, die der Leib Christi ist, reichen bis in die alttestamentliche Heilsökonomie und bis zum Beginn des Menschengeschlechtes zurück[1]). Besonders ist es Ambrosius gewesen, der sich dieses Gedankens angenommen hat, und weil für gewöhnlich seine theologischen Fragestellungen und Ausführungen nur das Überkommene weitergeben, darf man schon daraus den Schluß ziehen, daß die Konzeption einer vorchristlichen Kirche traditionell begründet ist[2]). Wenigstens die Lateiner bieten dafür auch eine direkte Bezeugung, während die Griechen wohl eine Kirche zur Zeit des Alten Testamentes anerkennen, diese aber in einem gewissen Gegensatz zu der neutestamentlichen sehen und die Einheitlichkeit der beiden Größen vernachlässigen[3]). Vielleicht darf man bei Augustinus noch dazu eine Beeinflussung seiner Vorstellung durch den Donatisten Tychonius vermuten, der auch sonst auf die augustinische Ekklesio-

1) Siehe die Texte bei S. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia, Rom 1937, 114—115.
2) J. Rinna, Die Kirche als corpus Christi beim hl. Ambrosius, Rom 1940, 26—27.
3) Tromp, a. a. O. 114.

logie eingewirkt hat, seinerseits aber wieder von Ideen und Bildern der Überlieferung abhängt [4]).

Will man zum Verständnis des hl. Augustinus eine ältere und tiefere Grundlage zu Hilfe nehmen, so bietet sich die schon in den ersten literarischen Vertretern des Christentums auftauchende Idee einer überzeitlichen und präexistenten Kirche dar [5]). Der Hirt des Hermas, der sogen. zweite Klemensbrief, Origenes, Methodius von Olymp, Epiphanius von Salamis u. a. sind die Zeugen hierfür [6]). Höchst wahrscheinlich soll in der fremd anmutenden Einkleidung nichts anderes als eine ideelle Präexistenz der Kirche nach der Wertordnung der ewigen Pläne Gottes ausgesagt werden. Bei Augustinus zeigen sich nur noch schwache Andeutungen dieser Anschauung [7]). Nur einmal erklärt er ein wenig bestimmter: „Dort ist ursprünglich die Kirche, wo nach der Auferstehung auch diese Kirche hier versammelt werden muß, damit wir den Engeln Gottes gleich seien" [8]). Im allgemeinen aber faßt er die vorchristliche Kirche nicht als Idee in einer Überzeitlichkeit, sondern in ihrer konkreten Verwirklichung, die sich in der Menschheitsgeschichte bis zur Ankunft des Erlösers vollzieht.

Viele Texte, die über das gesamte theologische Schrifttum unseres Kirchenlehrers verstreut sind, ließen sich zum Beweise dafür anführen. Die hier getroffene Auswahl offenbart indes schon zur Genüge, daß wir es mit einem Gedanken zu tun haben, den der hl. Augustinus eingehend durchdacht, vielseitig dargestellt und mit seinem Kirchenbegriff aufs engste verbunden hat. Vom Beginn des Menschengeschlechtes an, selbst vor dem mosaischen Gesetze, nicht allein im auserwählten Volke der Juden, sondern auch unter den Heiden, erhebt sich in der augustinischen Sicht die vorchristliche Kirche. Das Werk „De civitate Dei" baut darauf auf [9]), aber

---

4) Die Schrift des Tychonius De septem regulis (PL 18,15—66 oder besser: C. Burkitt, Texts and Studies 3,1 Cambridge 1894) hat Augustinus sicher benutzt (De doctrina christiana 3,30—37 PL 34,81—90), und in Regel 3, 6 und 7 ist einigermaßen die Idee einer vorchristlichen Kirche praktisch verwertet (vgl. besonders: PL 18,22—33; 53—55; 55—56). Der verlorengegangene Kommentar des Tychonius zur Apokalypse würde das wahrscheinlich noch klarer herausstellen: siehe die Rekonstruktionsversuche bei T. Hahn, Tyconiusstudien, Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche VI,2), Leipzig 1900, 23—42.

5) Die Texte führen an: J. Beumer, Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche (Wiss/ Weish 9 [1942] 12—22); A. Müller, Ecclesia-Maria, Die Einheit Marias und der Kirche (Paradosis 5), Freiburg i. d. S. 1951; J. C. Plumpe, Mater Ecclesia, An inquiry into the concept of the Church as mother in early christianity (The catholic university of America, Studies in Christian antiquity 5), Washington 1943.

6) Von Origenes siehe vor allem: Commentarius in Matthaeum 14,17 CB (= Corpus Berolinense) 10,325,27—326,1.

7) Wenn Augustinus den Ausspruch tut: Ecclesia vero, quod est populus Dei, etiam in istius vitae peregrinatione antiqua res est (De baptismo contra Donatistas 1,15,24 PL 43,122 CV [= Corpus Vindobonense] 51,168,7—8) oder wenn er den Beginn der Kirche mit dem Anfang des Menschengeschlechtes gleichstellt (De praedestinatione sanctorum 2,17 PL 44,473; Enarrationes in psalmos 29,9 PL 37,1589; Epistola 102,2,12 PL 33,374 CV 34,554,11), so ist das nur eine allgemein gehaltene Aussage, die zudem oft durch den Hinweis auf Abel als das erste Glied der Kirche ergänzt wird. Eher liegt ein Beweis in der Tatsache, daß Augustinus häufig die Kirche im Paradies vorgebildet sieht (De Genesi contra Manichaeos 2,14,20 PL 34,207; De Genesi ad litteram 11,25,32 und 12,28,56 PL 34,442 und 478 CV 28,357,18 und 423,7—9; Contra Julianum 5,6.24 PL 44,798) und die geheimnisvolle Beziehung der Ehe auf Christus und die Kirche schon im Paradies verkündet sein läßt (De Genesi contra Manichaeos 1,23, 40 PL 34,192 und 2,24,37 PL 34,215; Enarrationes in psalmos 118, 29,9 PL 37,1589; De nuptiis et concupiscentia 2,4,12 PL 44,443 CV 42,263,20—264,7); aber notwendig ist damit der reale Anfang der Kirche im Paradies noch nicht mit ausgesagt.

8) Ibi primitus Ecclesia, quo post resurrectionem et ista Ecclesia congreganda est, ut simus aequales angelis Dei: De Genesi ad litteram 5,19 PL 34,335 CV 28,162,18—19.

9) Occiso Abel atque in eius interfectione commendato mirabili sacramento facti sunt duo patres singulorum generum, Cain et Seth, in quorum filiis . . . duarum istarum civitatum in genere mortalium evidentius indicia clarere coeperunt: De civitate Dei 15,17 PL 41,460 CV 40 (2),95,25—29. Über die gegenseitigen Beziehungen der beiden Begriffe Gottesstaat und Kirche und deren konkrete Identität bei Augustinus siehe: F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1937, 485—516.

gleichfalls die Predigten und volkstümlichen Schrifterklärungen [10]) und die Streitschriften gegen den Donatismus und den Pelägianismus sind davon durchzogen [11]). Die verschiedenen Aussprüche stimmen in dem Wesentlichen überein, was einmal Augustinus in einer Predigt hervorhebt: „Die Kirche aber verstehet, Brüder, nicht in denen allein, die nach der Ankunft und der Geburt des Herrn als Heilige zu leben begannen, sondern alle, die überhaupt Heilige gewesen sind, gehören zu dieser Kirche [12]). Es ist wirklich ein Zeiten und Räume überspannender Universalismus, für den sich hier Augustinus mit begeisterten Worten einsetzt.

Allerdings wird dieser Universalismus in einigen Texten nicht unerheblich eingeschränkt. Augustinus klärt seine Hörer und Leser wiederholt darüber auf, daß nur wenige zu der vorchristlichen Kirche als Glieder gezählt haben [13]). Zum Schlusse seines Lebens, im Kampfe mit dem Semipelagianismus, legt er außerdem noch den Nachdruck auf die durch Gottes freie und unverdiente Berufung erfolgte Auswahl dieser wenigen. Nichtsdestoweniger bleibt seine Auffassung von der Kirche vor Christus ein Zeichen seiner von katholischer Weite getragenen Gedanken.

Das zeigt sich schon in der Bestimmung des Anfanges der vorchristlichen Kirche. Augustinus verlegt diesen meistens schlechthin auf den Beginn des Menschengeschlechtes [14]). Seltener nennt er freilich Adam in diesem Zusamenhange, und dann wohl nur um eine allgemeine Zeitangabe zu machen [15]). Obschon er der Ansicht ist, daß der Stammvater der Menschen nach seinem Falle wieder Gnade und Heiligkeit erlangt hat [16]), so scheint ihn doch etwas davon abzuhalten, ihm den Namen des ersten Gliedes der Kirche vor Christus zu geben, wohl deshalb, weil seine Person eher die Sünden- als die Gnadenordnung einleitet oder weil in seinem Leben die kirchenkonstituierenden Momente sakramentaler und sakrifikaler Art zuwenig hervortreten. Augustinus spricht sich über diese Frage nicht klar aus, jedenfalls erscheint bei ihm in der Regel Abel als das erste Glied der alten Kirche.

In manchen Texten wird kein Grund hierfür namhaft gemacht [17]). An einigen Stellen ist das in seinem Opfertod für Christus abgelegte Zeugnis hervorgehoben [18]), anderswo und häufiger seine Unschuld und Gerechtigkeit [19]). In seinem „Gottesstaat" sieht Augustinus in Abel mehr den Gegen-

---

10) Die Beispiele werden im Lauf der Arbeit geboten. In der knappen Ausdrucksweise „Mundus damnatus, quidquid praeter Ecclesiam; mundus reconciliatus, Ecclesia" (Sermo 96,7,8 PL 38,588) ist der Gedanke an die vorchristliche Kirche eingeschlossen.

11) Mehrere Schriften kommen dafür in Betracht. Vergl. einstweilen die von Augustinus gebilligte pelagianische Aufzählung der vorchristlichen Heiligen in De natura et gratia (36,42 PL 44,267 CV 60,263,15—22).

12) Ecclesiam autem accipite, fratres, non in his solis, qui post Domini adventum et nativitatem esse coeperunt sancti; sed omnes, quotquot fuerunt sancti, ad ipsam Ecclesiam pertinent: Sermo 4,11 PL 38,39.

13) De catechizandis rudibus 19,33 PL 40,334; 22,40 PL 40,339; De civitate Dei 10,32,2 PL 41,314 CV 40 (1),507,18; Epistolae ad Galatas expositio 2,4 PL 35,2121.

14) Siehe die Texte in Anm. 7.

15) De baptismo contra Donatistas 1,15,24 PL 43,122 CV 51,168,11; De praedestinatione sanctorum 2,17 PL 44,973; Epistola 102,2,15 PL 33,376 CV 34,557,15.

16) De peccatorum meritis et remissione 2,34,55 PL 44,183 CV 60,125,2—7; De natura et gratia 21,23 PL 44,258 CV 60,248,29—249,1; Epistola 164,6 PL 33,718 CV 44,526,6—19.

17) Sermo 341,9,11 PL 39,1499; Enarrationes in psalmos 90,2,1 PL 37,1159.

18) (Ecclesia) terris non defuit ab initio generis humani, cuius primitiae Abel sanctus est, immolatus et ipse in testimonium futuri sanguinis mediatoris: Enarrationes in psalmos 118,29,9 PL 37,1589; Quidquid passi sunt Prophetae a sanguine Abel iusti usque ad sanguinem Zachariae, appositum est super hominem: Ibd. 61,4 PL 36,731.

19) De natura et gratia 36,42 PL 44,267 CV 60,263,16.

satz zu dessen Bruder Kain und läßt das Reich des Guten und das Reich des Bösen in gleicher Weise auf die beiden und ihre entgegengesetzte Haltung zurückgehen [20]). Der Einfluß unseres Kirchenlehrers hat sicher maßgebend dazu beigetragen, daß in der Patristik nach ihm und in der Scholastik die „Ecclesia ab Abel" ein bekannter Begriff geworden ist [21]).

Die erste Periode der vorchristlichen Kirche stellt die Zeit vor dem mosaischen Gesetze dar, die Zeit der „Natur", wie sie auch genannt wird. Augustinus übernimmt mit dieser Vorstellung ohne Zweifel katholisches Erbgut [22]). Die Beschreibung dieser ersten Periode ist nicht sehr eingehend, ja Augustinus hält dafür, daß in ihr die eigentliche Gnadenordnung des Alten Testamentes noch verborgen war [23]), zweifelt aber auch nicht an der Existenz von Sakramenten und Opfern für die Zeit vor dem Gesetze, obgleich er sie keineswegs im einzelnen bestimmen kann [24]). Als Glieder dieser vorchristlichen Kirche zählt er allgemein die Patriarchen auf [25]) und im besonderen Abraham, den Vater unseres Glaubens [26]). Weitere und nähere Angaben dürfen wir von Augustinus nicht erwarten, weil eben in der alttestamentlichen Offenbarung selber keine Grundlagen dafür vorhanden waren.

Das Wesen der vorchristlichen Kirche tut sich Augustinus erst in ihrer zweiten Periode kund, die zur Zeit des mosaischen Gesetzes bestand [27]). Er nennt uns die einzelnen Vertreter: Moses selber [28]), dann allgemein die Propheten [29]) und namentlich u. a. die Makkabäischen Martyrer [30]). Auch

---

20) Siehe den Text in Anm. 9. Außerdem im Psalmenkommentar: Civitas illa prior nata, civitas ista posterior nata; illa enim incepit a Cain, haec ab Abel: Enarrationes in psalmos 61,6 PL 36, 7,33; ähnlich: 142,3 PL 37,1845—1846.

21) Alexander von Hales hat eine eigene quaestio: Quo tempore vel a quo inceperit ecclesia? Videtur, quod ab Adam . . . Dicendum videtur, quod ecclesia dicitur incepisse ab Abel . . . Licet fuerit Adam primus fidelis, non tamen dictum est principium . . . non enim legitur in canone sacrae scripturae, quod ipse sacrificium obtulerit vel aliquod sacrum signum demonstraverit: Summa pars IV. q. 2. m. 4. a. 1. — Weitere Angaben aus der Scholastik: J. Beumer, Zur Ekklesiologie der Frühscholastik (Schol 26 [1951] 364—389); M. J. Congar, Ecclesia ab Abel (Karl-Adam-Festschrift, Düsseldorf 1952).

22) De diversis quaestionibus 83 61,7 und 66,3 PL 40,52 und 66; Epistola 55,3,5 PL 33,207 CV 34,174,22—23; Sermo 259,2 PL 38,1197.

23) Sed primis temporibus utrumque (testamentum Vetus et Novum) occultum fuit ab Adam usque ad Moysen. A Moyse autem manifestatum est Vetus . . .: De baptismo contra Donatistas 1,15,24 PL 43,122 CV 51,168,10—12; ähnlich: Contra duas epistolas Pelagianorum 3,4,11 PL 44,594—595 CV 60,497,23—24; sermo Mai 14,2 (ed. Morin 293).

24) Utrum autem aliquod fuerit vel si fuit, quale ferit corporale atque visibile regenerationis signum ante diluvium, sicut Abrahae circumcisio postea est imperata, sacra historia tacet. Sacrificasse tamen Deo etiam illos antiquissimos homines non tacet: De civitate Dei 15,16,3 PL 41,459 CV 40 (2),95,9—13; Hoc mysterium vitae aeternae iam inde ab exordio generis humani per quaedam signa et sacramenta temporibus congrua . . . praedicatum est: Ibd. 7,32 PL 41,221 CV 40 (1),347,26—28; Nec credendum est et ante datam circumcisionem famulos Dei, quandoquidem iis inerat mediatoris fides in carne futuri, nullo sacramento eius opitulatos fuisse parvulis suis; quamvis quid illud esset, aliqua necessaria causa scriptura latere voluerit. Nam et sacrificia eorum legimus, quibus utique sanguis ille figurabatur, qui solus tollit peccatum mundi: Contra Julianum 5,11,45 PL 44,809—810.

25) In Johannis evangelium 45,9 PL 35,1722; De catechizandis rudibus 22,40 PL 40,339.

26) Sermo 4,11 PL 38,39; De perfectione iustitiae hominis 19,42 PL 44,315 CV 42,45,16; De catechizandis rudibus 19,33 PL 40,334.

27) Ab initio generis humani, alias occultius, alias evidentius, sicut congruere temporibus divinitus visum est, nec prophetari destitit (Christus), nec qui in eum crederent, defuerunt, et ab Adam usque ad Moysen et in ipso populo Israel, quae speciali quodam mysterio gens prophetica fuit: De praedestinatione sonctorum 2,17 PL 44,973—974; ebenso: Epistola 102,2,15 PL 33,376 CV 34,557,12—16; Haec est igitur universalis animae liberanda via, quam sancti angeli sanctique Prophetae prius in paucis hominibus . . . et maxime in Hebraea gente . . . in prophetationem et praenuntiationem civitatis Dei ex omnibus gentibus congregandae et tabernaculo et templo et sacerdotio et sacrificiis significaverunt et eloquiis quibusdam manifestis, plerumque mysticis, praedixerunt: De civitate Dei 10,32,2 PL 41,314 CV 40 (1),507,16—18.

28) De perfectione iustitiae hominis 19,42 PL 44,315 CV 42,45,13.

29) De catechizandis rudibus 22,40 PL 40,339.

30) Sermo 300,2 PL 38,1377.

die Heiligen zur Zeit Christi, die aber noch unter dem Gesetze lebten, bis auf Johannes den Täufer, rechnet er dazu [31]). Für Augustinus bedeutet diese Epoche einen Fortschritt in der Entwicklung der Kirchenidee [32]), vor allem wohl deshalb, weil gerade in ihr die alttestamentlichen Opfer und Sakramente in das Licht der Öffentlichkeit traten. Er wertet diese darum durchaus positiv, als Vorbilder des Zukünftigen und auch in etwa als gnadenvermittelnde Zeichen [33]). Letzteres ist unzweifelhaft in den Spätschriften bezeugt, die z. B. die Heilsnotwendigkeit der Beschneidung stark hervorheben und sie an die Seite der christlichen Taufe setzen [34]). Trotzdem bleibt grundsätzlich auch diese Kirche für den Bischof von Hippo Vorbereitung des Endgültigen.

Die Weite der augustinischen Kirchenidee zeigt sich vor allem darin, daß sie ausdrücklich auch Heiden als Glieder der vorchristlichen Gemeinschaft anerkennt. Als Beispiel wird des öfteren Job genannt [35]), weiterhin Melchisedech [36]). Aber das sind im Sinne Augustins nur Beispiele; denn er ist gerne bereit, auch andere Heilige aus dem Heidentum zu dieser Kirche zu rechnen [37]), nur den Sibyllen gegenüber äußert er sich zurückhaltend und unbestimmt [38]). Selbstverständlich denkt er nicht daran, die Behauptung aufzustellen, alle geschichtlichen Religionen mit Einschluß der heidnischen seien nichts anderes als dunklere oder heliere Erscheinungsformen ein und derselben Religion, wie man die Worte des Heiligen falsch gedeutet hat [39]). Er sieht vielmehr die Vorläufer der einen wahren Religion, des Christentums, die sich unter den Heiden vor Christus befanden, ganz in Ausrichtung auf deren geschichtliche Verwirklichung durch die Menschwerdung

---

31) Sive igitur Abraham sive ante illum iusti sive post eum usque ad ipsum Moysen . . . sive ceteri Prophetae post eum et sancti homines Dei usque ad Johannem Baptistam filii sunt promissionis et gratiae: Contra duas epistolas Pelagianorum 3,4,8 PL 44,593 CV 60,494,12—15.

32) Siehe Text in Anm. 23.

33) Non eis (praeceptis sacramentorum veterum) homines iustificantur, umbra enim sunt praenuntiantes gratiam, qua iustificamur: Epistola 82,14 PL 33,281 CV 34,363,21—22; Dico ergo circumcisionem praeputii et cetera huiusmodi priori pupulo per Testamentum, quod Vetus dicitur, divinitus data ad significationem futuram, quae per Christum oportebat impleri: Ibd. 82,15 PL 33,281 CV 34,364,21—24; Interim adversus calumniosam imperitiam Fausti demonstrare suffecerit, quanto errore delirent, qui putant signis sacramentisque mutatis etiam res ipsas esse diversas, quas ritus propheticus praenuntiavit promissas et quas ritus evangelicus annuntiavit impletas: Contra Faustum Manichaeum 19,16 PL 42,356 CV 25,512,19—23; ähnlich: Epistola 137,4,15 PL 33,523 CV 44,118,11—18; 187,11,34 PL 33,845—846 CV 57,112,1—19; Sermo Wilmart 9,2 (ed. Morin 694).

34) Ex quo enim instituta est circumcisio in populo Dei, quod erat tunc signaculum iustitiae fidei, ad significationem purgationis valebat et parvulis originalis veterisque peccati, sicut et baptismus ex illo valere coepit ad innovationem hominis, ex quo est institutus . . . Eadem tamen fides mediatoris salvos iustos faciebat antiquos: De nuptiis et concupiscentia 2,11,24 PL 44,450 CV 42,276,24—277,9; Et quoniam ex ista in Adam generatione damnata nemo liberatur, nisi regeneratur in Christo, propterea signum eiusdem regenerationis Isaac nisi accepisset, perisset nec immerito perisset, quia ex hac vita, quo per generationem damnatus intraverat, sine signo regeneratuonis exisset: Contra Julianum 3,18 PL 44,721; Epistola 187,11,34 PL 33,845—846 CV 57,112,1—113,4; Epistola 102,3,21 PL 33,379 CV 34,563,5—21.

35) De peccatorum meritis et remissione 2,11,16 PL 44,161 44,161 CV 60, 88,5—89,2; De civitate Dei 18,47 18,47 PL 41,609—610 CV 40 (2),346,15—27; De perfectione iustitiae hominis 19,42 PL 44,315 CV 42,45,15.

36) Epistola 177,12 PL 33,769 CV 44,681,5—7.

37) Vel extra ipsum populum, sicut, Abraham, sicut Noe et quicumque alii sunt, quos vel commemorat vel tacet Scriptura divina: De perfectione iustitiae hominis 19,42 PL 44,315 CV 42,45,14—17; Cum nonnulli commemorantur in sanctis Hebraeis libris, iam ex tempore Abrahae, nec de stirpe carnis eius nec in populo Israel nec ex adventitia societate in populo Israel, qui tamen huius sacramenti participes fuerunt, cur non credamus etiam in ceteris hac atque illac gentibus alias alios fuisse, quamvis eos commemoratos in eisdem auctoritatibus non legamus?: De praedestinatione sanctorum 2,17 PL 44,974.

38) Nisi forte quis dixerit illas prophetias Christianos finxisse de Christo. Quae Sibyllae nomine vel aliorum proferuntur, si quae sunt, quae non pertinent ad populum Iudaeorum: De civitate Dei 18,46 PL 41,608 CV 40 (2),344,26—29; Ibd. 18,23,2 PL 41,580 CV 40 (2),299,12—15.

39) H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887, 91—105. — Siehe dazu: Hofmann, a. a. O. 216—221.

und die Erlösung des Gottessohnes und innerlich schon damit verbunden [40]). Natürlich kann er über Opfer und Sakramente dieser vorchristlichen Kirche unter den Heiden noch weniger genaue Angaben machen als über die der Kirche vor dem Gesetze.

Der Glaube an den Mittler ist nach Augustinus das Band, das die gesamte Kirche, vor Christus im Alten und nach Christus im Neuen Bund, zusammenhält [41]). Er wird nicht müde, den gleichen Gedanken zu wiederholen: Ein und derselbe Glaube ist es, der die vorchristliche Kirche verpflichtete und der auch von uns verlangt wird [42]). Grundsätzlich spricht er es aus: Die Zeiten haben sich zwar geändert, aber nicht der Glaube [43]). Er begnügt sich aber für die Heiligen der alten Kirche nicht mit einer fides implicita, mit einem unbestimmten Glauben an Gott oder auch an einen kommenden Heilsvermittler, er fordert vielmehr klar das Bekenntnis zu den wichtigsten Glaubensartikeln des Christentums, von denen er einige, wohl nur um Beispiele zu bringen und deshalb nicht immer dieselben, anführt [44]). Daraus zieht er dann die in ihrer Voraussetzung berechtigte Folgerung, eine eigene Offenbarung oder Inspiration sei notwendig gewesen [45]); ein anderer Weg für die Heiden war ja kaum denkbar. Indes weist er die Möglichkeit, daß wenigstens die Angehörigen des auserwählten Volkes indirekt über die Offenbarungsträger zu dem gleichen Glauben gelangten, nicht ab [46]). Selbst wenn man das auf die Heiden

---

40) Sed profecto secundum illam iustitiam, qua se noverat (Job) iustum, se vituperavit . . . mente conspiciens Christi iustitiam: De peccatorum meritis et remissione 2,11,16 PL 44,161 CV 60,88,21—24; In cuius (Christi) gratiam etiam antiqui iusti crediderunt . . . vel in illo poulo Israel . . . vel extra ipsum populum: De perfectione iustitiae hominis 19,42 PL 44,315 CV 42,45,10—15.

41) Itaque ab exordio generis humani quicumque in eum crediderunt eumque utcumque intellexerunt et secundum eius praecepta pie iusteque vixerunt, quando libet et ubi libet fuerint, per eum procul dubio salvi facti sunt. Sicut enim nos in eum credimus . . . sic in eum credebant antiqui . . . prius occultius, postea manifestius, et prius a paucioribus, postea a pluribus: Epistola 102,2,12 PL 33,374—375 CV 34,554,11—555,5; Illum enim venturum esse crediderunt, quem nos venisse credimus: Enarrationes in psalmos 36,3,4 PL 36,385.

42) Huius generis fuerunt antiqui omnes iusti . . . quia ex fide, qua nos vivimus, una eademque vixerunt, incarnationem, passionem, ressurrectionemque Christi credentes futuram, quam nos credimus factam: Contra duas epistolas Pelagianorum 3,4,11 PL 44,595 CV 60,497,17—21; Ante adventum Domini nostri Jesu Christi, quo humilis venit in carne, praecesserunt iusti, sic in eum credentes venturum, quomodo nos credimus in eum, qui venit . . . In eius sunt fidei societate nobiscum et illi patres qui crediderunt de Virgine nasciturum, resurrecturum, in caelum ascensurum: In Johannis evangelium 45,9 PL 35,1722—1723.

43) Tempora variata sunt, non fides: In Johannis evangelium 45,9 PL 35,1722. — Siehe auch: Epistola 138,1,2 PL 33,526 CV 44,127,15—17.

44) Texte in Anm. 42. Außerdem: De natura et gratia 44,51 PL 44,272 CV 60,271,6—8; Opus imperfectum contra Julianum 1,124 PL 45,1127—1128; De peccato originali 24,28 PL 44,398 CV 42,187,10—16; 26,31 PL 44,400—401 CV 42,191,13—21; De peccatorum meritis et remissione 2,29,47 PL 179 CV 60,118,5—9; In evangelium Johannis 45, 9 PL 35,1722.

45) Divinitus autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc (Job) sciremus etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt eique placuerunt pertinentes ad spiritualem Jerusalem. Quod nemini concessum fuisse credendum est, nisi cui divinitus revelatus est unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, qui venturus in carne sic antiquitus sanctis praenuntiabatur, quemadmodum nobis venisse nuntiatus est: Enarrationes in psalmos 18,47 PL 41,610; Semen autem, cui promissum est, populum significat, non illos paucissimos, qui revelationibus eam futuram cernentes . . . adiunctis etiam illis, quamvis paucissimis, qui ex fide Domini, fide prophetica, ante annos adventus eius salutem gratiae perceperunt: Epistolae ad Galatas expositio 24 PL 35,2121; Ut intelligat Job, etiam hoc ei divinitus inspiratum, ut praesciret Christum ad passionem esse venturum . . .: De peccatorum meritis et remissione 2,11 PL 44,161 CV 60,88,9—11; außerdem: Epistola 164,6,17 PL 33,716 CV 44,537,3—9.

46) Quotquot ergo illo tempore crediderunt vel Abrahae vel Isaac vel Jacob vel Moysi vel aliis Patriarchis aliisque Prophetis Christum praenuntiantibus, oves erant et Christum audierunt: In Johannis evangelium 45,9 PL 35,1723; Imo vero etiam, qui Prophetas fideliter audiebant, eadem adiuvabantur gratia, ut intelligerent, quod audiebant: Enarrationes in psalmos 77,2 PL 36,983. — Eine fides implicita anerkennt Augustinus also nicht für die Glieder der vorchristlichen Kirche, wohl aber, was Hofmann nicht genug zu beachten scheint (a. a. O. 174—181), diesen indirekten, vermittelten Glauben. Wenn Augustinus öfters betont, daß nur wenige die alttestamentlichen Zeichen verstanden und die anderen sie nur unter dem Schleier des Geheimnisses mitfeierten (z. B.: Enarrationes in psalmos 39,12 PL 36,441), dann muß er das Verständnis nicht unbedingt immer auf eine unmittelbar persönliche Offenbarung zurückgeführt haben.

ausdehnen wollte, so erscheint die Heilsmöglichkeit für die Heiden der vorchristlichen Kirche doch sehr beschränkt. Auf der anderen Seite wird es so deutlich, daß Augustinus keinesfalls die heidnische Religion als solche, mit ihrem Götzendienst, gemeint hat, wenn er von einer Vorbereitung des Christentums über die Grenzen des jüdischen Volkes hinaus sprach. Die Vermittlung der Offenbarung schreibt er den Engeln zu, und zwar nicht nur den guten Engeln [47]), was sich theologisch und religionsgeschichtlich leicht verstehen läßt, sondern auch den gefallenen Engeln. Er beruft sich hierfür auf die Tatsache, daß auch im Leben Christi die bösen Geister die Würde des Gottessohnes dem Volke kund taten [48]). Diese Vermittlung durch die Engel wird sich wohl besonders auf die Zeit vor dem Gesetze und auf die Offenbarungen unter den Heiden beziehen und die den Dämonen zugewiesene Aufgabe könnte man am ehesten in den heidnischen Orakelsprüchen erfüllt sehen.

Die Einheit der vorchristlichen Kirche mit der des Neuen Bundes ist nach Augustinus so groß, daß alle Glieder dieser einen Kirche sogar ein und denselben Namen verdienen: Sie sind Christen [49]). In seinen retractationes glaubt er eine Stelle aus seinen früheren Schriften in diesem Sinne korrigieren zu müssen [50]). Tatsächlich fehlt den Christen vor Christus nichts an ihrem Christentum, wenn die Identität des Glaubens vorausgesetzt wird. Ob damit nicht eine Herabsetzung der christlichen Kirche verbunden ist, wenigstens in ihrem sakramentalen Kultus, soll uns später noch beschäftigen.

Augustinus geht aber in einem Punkte noch über die Gleichheit des Namens hinaus und nennt, was sicherlich nicht nur eine äußere Bezeichnung ist, die vorchristliche Kirche „Leib Christi" und die Glieder dieser Kirche „Glieder Christi" [51]). Damit betont er von neuem die Einheit der Kirche vor Christus mit der Kirche nach Christus und läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß so das innerste Wesen getroffen ist. Zur Erklärung weist er wiederholt auf die Tatsache hin, daß auch bei der natürlichen Geburt des Menschen vor dem Haupte ein anderes Glied aus dem

---

47) Hoc mysterium vitae aeternae iam inde ab exordio generis humani per quaedam signa et sacramenta temporibus congrua, quibus oportuit, per angelos praedicatum est. Deinde populus Hebraeus . . . congregatus est, ubi per quosdam scientes, per quosdam nescientes, id quod ex adventu Christi usque nunc et deinceps agitur, praenuntiaretur esse venturum: De civitate Dei 7,32 PL 41,221 CV 40 (1),347,26—348,2; Haec est igitur universalis animae liberandae via, quam sancti angeli sanctique Prophetae prius in paucis hominibus . . . et maxime in Hebraea gente . . . praedixerunt: Ibd. 10,32,2 PL 41,314 CV 40 (1), 507,16—23.

48) Non incongrue creditur fuisse et in aliis gentibus homines, quibus hoc mysterium (Christi) revelatum est . . . Per malos angelos docti sunt, quos etiam praesentem Christum, quem Judaei non agnoscebant, scimus fuisse confessos: De civitate Dei 18,47 PL 41,609 CV 40 (2),346,2—8.

49) Nec quisquam arbitretur, antequam esset populus Christianus, nullum fuisse populum Deo. Imo vero, ut sic loquar, quemadmodum se veritas habet, non nominum consuetudo, Christianus etiam ille tunc populus fuit: Sermo 300,1 PL 38,1377; ähnlich: Contra duas epistolas Pelagianorum 3,4,11 PL 44,595 CV 60,498,6—7; Epistola 140,2,5 PL 33,540 CV 44,158,16—18.

50) Res ipsa, quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus venit in carne; unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari christiana: Retractationes 1,13,3 PL 32,603 1,12,3 CV 36,58,9—59,3. Zu: De vera religione 10,19 PL 34,131.

51) Ex Abel iusto usque in finem saeculi, quamdiu generant et generantur homines, quisquis iustorum per hanc vitam transitum facit . . . totum hoc unum corpus Christi, singuli autem membra Christi: Sermo 341,9,11 PL 39,1499—1500; Corpus huius capitis Ecclesia est, non quae hoc loco est, sed etquae hoc et per totum orbem terrarum; nec illa, quae hoc tempore, sed ab ipso Abel usque ad eos, qui nascituri sunt usque in finem et crediturl in Christum, totus populus sanctorum ad unam civitatem pertinentium, quae civitas corpus est Christi: Enarnationes in psalmos 20,21 PL 37,1159; ähnlich: 62,2 PL 36,748; 61,4 PL 36,731.

Mutterschoß hervorgehen kann[52]). Den Unterschied der Zeit hält er dementsprechend nicht ausschlaggebend für die Rangordnung der Werte[53]). Gewiß weiß er darum, daß die Kirche vor der Ankunft des Gottmenschen ein verborgenes Dasein hier auf Erden führen mußte[54]), aber er erklärt auch: „Das Wort ist Fleisch geworden, um Haupt der Kirche zu werden; das Wort ist kein Teil der Kirche, aber um Haupt der Kirche zu sein, hat es Fleisch angenommen“[55]).

In derselben Linie liegt oder übersteigert sie noch, daß Augustinus die Kirche mit Christus identifiziert und mit ihm eine mystische Person bilden läßt. Infolgedessen kann er sagen: „Der Herr selber war in seinem Leibe, der die Kirche ist, jünger in den ersten Zeiten, und siehe, nun ist er schon alt geworden... Alle Gerechten, die vom Anfang der Welt an waren, haben Christus als Haupt... Der Leib Christi aber, der die Kirche ist, gewissermaßen wie ein Mensch, war zuerst jünger, und siehe, nunmehr am Ende der Welt ist er im satten Alter“[56]). Wir dürfen uns über diese Ausdrucksweise nicht wundern, sondern haben in ihr nur eine folgerichtige Durchführung des bei Augustinus oft belegten Gedankens zu sehen, daß Christus und die Kirche, die verschiedene Erscheinungsformen aufweisen kann, nur eine einzige Seele, eine einzige Person, einen einzigen Gerechten, einen einzigen Christus und einen einzigen Sohn Gottes ausmachen. Wirklich, unser hl. Kirchenlehrer bleibt sich selber getreu, nachdem er einmal den Leib Christi in den Heiligen vor seiner Ankunft anerkannt hat.

Dieser kurze Überblick kann wohl genügen, um die Lehre des hl. Augustinus über die vorchristliche Kirche wiederzugeben und zu veranschaulichen. Es dürfte auch so schon deutlich geworden sein, daß diese Lehre mitten in seine Ekklesiologie hineinführt. Wir wenden uns deshalb jetzt der anderen Aufgabe zu, die ungleich schwieriger ist, und suchen den Ertrag für den Kirchenbegriff, zunächst für den des hl. Augustinus und mittelbar auch für den der katholischen Theologie, herauszuarbeiten. Dabei wird voraussichtlich noch einiges geboten werden können, was das bisher zusammengetragene Material vervollständigt und vielleicht noch unter bestimmten Gesichtspunkten ergänzt.

---

52) Neque enim ob aliud ante adventum Domini scripta sunt omnia, quae in sanctis Scripturis legimus, nisi ut illius commendaretur adventus et futura praesignaretur Ecclesia, id est populus Dei per omnes gentes, quod est corpus eius, adiunctis atque annumeratis omnibus sanctis, qui etiam ante adventum eius in hoc saeculo vixerunt . . . Sicut enim Jacob manum prius, dum nasceretur, emisit ex utero . . . deinde secutum est caput . . . ita et Dominus Jesus Christus, etsi antequam appareret in carne et quodam modo ex utero secreti sui ad hominum oculos mediator Dei et hominum eo procederet . . . praemisit in sanctis Patriarchis et Prophetis quandam parten sui corporis: De catechizandis rudibus 3,6 PL 40,3; Horum sanctorum, qui praecesserunt tempore nativitatem Domini . . . membra erant etiam illi sancti . . . Velut totus homo dum nascitur, etiamsi manum in nascendo praemittat, tamen universo corpori sub capite coniuncta atque compacta est: Ibd. 19,33 PL 40,334—335; ähnlich Enarrationes in psalmos 61,4 PL 36,731.

53) Caput non tantum ea membra, quae secuta sunt, sed etiam ipsam manum, quae in nascendo praecessit, dignitate ac potestate praecedit, et quamvis non tempore apparendi, tamen naturae ordine prius est: De catechizandis rudibus 3,6 PL 40,3.

54) Quae (mater nostra aeterna in caelis) prius tamquam sterilis apparebat, quando perspicuos filios non habebat, nunc autem videmus, quod de illa prophetatum est: Laetare, sterilis . . .: Contra duas epistolas Pelagianorum 3,4,13 PL 44,597 CV 60,501,10—12.

55) Enarrationes in psalmos 148,8 PL 37,1942.

56) Dominus enim ipse in corpore suo, quod est Ecclesia, iunior fuit primis temporibus, et ecce iam senuit . . . Omnes, qui ab initio saeculi fuerunt sancti, caput Christum habent . . . Corpus autem Christi, quod est Ecclesia, tamquam unus quidam homo, primo iunior fuit, et ecce iam in fine saeculi est in senecta pingui: Enarrationes in psalmos 36,3,4 PL 36,385. — Vergl. acu: Ibd. 118,16,6 PL 37,1647.

II.

Die Idee einer vorchristlichen Kirche, wie sie der hl. Augustinus entwickelt hat, wirkt sich naturgemäß auf die verschiedenen Seiten seines Kirchenbegriffs aus. Diese Auswirkungen können nun sowohl günstiger als auch ungünstiger Art sein, je nachdem sie Vorteile für eine Aufhellung, nähere Bestimmung und allenfalls auch Erweiterung des Begriffes oder, wenigstens in Gefahren und Schwierigkeiten, Nachteile bringen. Letztere sollen hier an erster Stelle besprochen werden.

An und für sich könnte der Gedanke einer Kirche vor Christus die Einheit der übernatürlichen Heilsordnung bedrohen, wenn diese in zwei unabhängige Perioden, eine vorchristliche und eine nachchristliche, aufgespalten würde. Aber bei Augustinus liegt es ferne, daran zu denken. Mit aller Entschiedenheit tritt er für die Einheit von alter und neuer Kirche ein. Die Sprache ist eher derart, daß sogar der Eindruck entstehen könnte, als ob die christliche Kirche des Neuen Bundes etwas von ihrer einzigartigen und überragenden Bedeutung verlieren müßte. Jedoch auch das wäre ein Mißverständnis seiner Ausführungen, das in keiner Weise durch die Worte des hl. Kirchenlehrers nahegelegt, sondern im Gegenteil ausgeschlossen ist. Die Person und das Werk des Erlösers bleiben ja im Mittelpunkt der augustinischen Betrachtung oder werden vielmehr erst recht in den Mittelpunkt gestellt, wenn der neutestamentlichen Kirche eine Vorbereitung vorausgeschickt wird. Augustinus erreicht das vor allem dadurch, daß er von den Gliedern der alten Kirche den eindeutigen, klaren Glauben an den kommenden Mittler und an die hauptsächlichen Phasen seiner Heilstätigkeit verlangt, wie es deren innerer Ausrichtung auf Christus entspricht.

Eines ist bei einer Würdigung der augustinischen Konzeption nicht zu übersehen: Die vorchristliche Kirche umfaßt keineswegs die gesamte Menschheit vor Christus, sondern nur eine erlesene Schar von Heiligen jener Zeit. Selbst das auserwählte Volk bleibt in dieser Sicht als ganzes ein „populus carnalis", wie Augustinus öfters erklärt[57]). Damit stimmt überein, daß er sogar im Neuen Testamente die Menschen mit fleischlicher Gesinnung als innerlich zum Alten Testament gehörig betrachtet[58]). Die vorchristliche Kirche ist also auf einen kleinen Kreis gerechter und im Geiste Christi lebender Seelen zu beschränken.

Höchstens in e i n e m Punkte könnte sich aus der Idee des hl. Augustinus eine reale Schwierigkeit für die zentrale Bedeutung der Kirche Christi ergeben. Durch die geforderte Einheit des Glaubens wird zwar eine Einheit der Kirche in ihren beiden Stadien gesichert, und die Idee selber ist damit einwandfrei. Wir müssen aber dann von der Möglichkeit, die aufgestellten Bedingungen bei diesem Glauben zu verwirklichen, absehen, und, was noch schwerer wiegt, die notwendigen Unterschiede zwischen den konkreten Heilsmitteln des Alten und des Neuen Bundes außer acht lassen. Augustinus hat zum mindesten in seinen Spätschriften allzu stark die Parallele gezogen. Denn wenn er anfangs die Opfer und Sakramente der vorchristlichen Kirche lediglich als Vorbilder und Schatten der kom-

57) De catechizandis rudibus 19,33 PL 40,334—335; Enarrationes in psalmos 39,12 PL 36,441; De doctrina christiana 3,8,12 PL 34,70; vergl. Hofmann, a. a. O. 179.
58) Sermo 4,13 PL 38,40; De baptismo contra Donatistas 1,15,24 PL 43,122 CV 51,168,15—24.

menden Heilsordnung gewertet hat, so tritt in seiner polemischen Literatur gegen den Pelagianismus ein neuer, störender Gedanke hinzu. Die alttestamentlichen Heilsmittel bleiben zwar Vorbilder, sollen aber nun zugleich auch die Gnade bewirken und sogar heilsnotwendig sein. Selbstverständlich muß z. B. ein Opfer der vorchristlichen Kirche theologisch etwas anderes bedeuten und beinhalten als das eucharistische Opfer der nachchristlichen Kirche, und der Unterschied darf nicht ausschließlich in der zeitlichen Beziehung zu Christus gesehen werden. Augustinus hat das auch in seinen Spätschriften nicht geleugnet, jedoch anderseits nicht klar genug herausgestellt. Eine katholische Ekklesiologie könnte mit Leichtigkeit das Ergebnis der schärfer abgrenzenden Sakramentenlehre in die Vorstellung einbauen, und zwar ohne damit das augustinische Bild der vorchristlichen Kirche wesentlich zu ändern.

Größere Bedenken gegen die Auffassung des hl. Augustinus muß die Lehre von der Sichtbarkeit und der äußeren Organisation der Kirche anmelden. Es handelt sich hier um Faktoren, die in der von Christus gegründeten religiösen Gemeinschaft der Menschen und allem Anschein nach konsequent in der Kirche schlechthin, wie sie überhaupt unter Menschen nach dem Willen Gottes in Hinordnung auf die Menschwerdung und Erlösungstat seines Sohnes bestehen mag, wesensnotwendig sind. Diese Momente scheinen in der augustinischen Konzeption einer vorchristlichen Kirche, vielleicht notgedrungen, aber doch tatsächlich vernachlässigt zu sein. So bahnt sich langsam die Idee der „Ecclesia universalis" an, die späterhin sich nicht immer glücklich für das Kirchenbild der Patristik und Scholastik auswirken sollte[59]). Allerdings bemüht sich Augustinus, auch in der vorchristlichen Kirche Opfer und Sakramente nachzuweisen, wohl aus der Überzeugung heraus, daß diese für eine sichtbare Kirche in der Menschheit unentbehrlich seien. Indes kommt er für die Zeit vor dem Gesetze und für die Kirche unter den Heiden zu wenig greifbaren Ergebnissen. Eine vielleicht wirksamere Hilfe leistet ihm der Gedanke, daß die Kirche vor Christus, eben weil sie vor Christus bestehe, das Kennzeichen der Verborgenheit an sich tragen müsse, und daß nur in dieser Verborgenheit und Unansehnlichkeit die Offenbarung Christi und seines unmittelbaren Werkes vorbereitet werden könne. Es wäre demnach zu unterscheiden zwischen der Sichtbarkeit der Kirche in ihrem Anfangsstadium und der Sichtbarkeit der Kirche, wie sie sich dieser in der für die irdische Zeit endgültigen Gestalt eignet, um so die Schwierigkeit zu beheben.

Ähnlich wie die Sichtbarkeit der Kirche ist die kirchliche Gliedschaft zu beurteilen. Es muß auffallen, wie der hl. Augustinus in fast allen seinen Aussagen, die sich auf die vorchristliche Kirche und ihre Glieder beziehen, die Heiligkeit hervorhebt. Immer wieder ist in diesem Zusammenhang von den Gerechten, den Unschuldigen, den Heiligen die Rede. Gerade unter der Rücksicht der Gnade und Heiligkeit wird die vorchristliche Kirche mit der des Neuen Bundes in einen einheitlichen Begriff zusammengefaßt[60]). Von sündigen Gliedern der alten Heilsgemeinschaft

---

[59]) Tromp, a. a. O. 116—118.

[60]) De catechizandis rudibus 3,6 PL 40, 313; 19,33 PL 40,334—335; Enarrationes in psalmos 90,2,1 PL 37,1159; Sermo 4,11 PL 38,39; Epistola 102,2,12 PL 33, 374—375 CV 34,554,11—555,6.

hören wir nirgends, ja die Sünder scheinen davon ausgeschlossen, da, wie oben schon erwähnt wurde, das alttestamentliche Volk als solches nicht die Kirche bildet und die wenigen Auserwählten von jenem abgehoben sind. Die Gefahren, die sich aus diesem eingeengten Kirchenbegriff für die Ekklesiologie ergeben, liegen auf der Hand. Freilich hat Augustinus auch die Heiligkeit der christlichen Kirche oft genug herausgestellt, aber doch bei weitem nicht so einseitig und ausschließlich[61]). Seine Bewertung der vorchristlichen Kirche muß wohl auf einen besonderen Grund zurückzuführen zu sein. Da direkte Angaben nicht vorliegen, sind wir auf Vermutungen angewiesen. Es möchte scheinen, als ob Augustinus die Glieder der Kirche vor Christus darum allein in den Heiligen sehen will, weil die äußeren Kennzeichen der Gliedschaft fehlen oder nur mangelhaft ausgebildet sind. Er meldet uns ja wiederholt von der Verborgenheit der Kirche zur Zeit des Alten Bundes. Es wäre also gut zu denken, daß er für das Vorbereitungsstadium in der Kirche der Heiligen sozusagen einen Ersatz gesucht hätte, um die so wenig hervortretende äußere Organisation auszugleichen. Es ist nicht zu leugnen, daß mit der Idee einer vorchristlichen Kirche ein spiritualistischer Zug in den augustinischen Kirchenbegriff gelangt. Denn die Kirche ist so nicht mehr sichtbare Vermittlung des Heiles und sakramental-hierarchisch gegliedertes Gottesvolk, sondern beschränkt sich auf einzelne von Glauben und Gnade erfaßte Menschenseelen. Hier liegt eine ernste Gefahr für den Kirchenbegriff vor. Aber auf der anderen Seite hat Augustinus keine Folgerungen aus seiner Idee gezogen und in einer glücklichen Inkonsequenz weiter an der Identität der sichtbaren katholischen Kirche mit der in Christus geeinten Erlösungsgemeinschaft festgehalten. Vielleicht darf man sogar sagen, daß er nur von da her die Vorstellung einer alten Kirche in seine Ekklesiologie eingeführt hat. Den Mangel an dem, was eigentlich „Kirche" ist, hat er allerdings bei den Heiligen vor Christus nicht so deutlich empfunden, und sein Bemühen, auch für die frühere Zeit Opfer und Sakramente aufzuzeigen, und die Hinweise auf die Verborgenheit der Kirche im Alten Testament können nicht ganz darüber hinwegtäuschen. Er hätte unbedingt klarer herausstellen müssen, daß die vorchristliche Kirche nur Anfang und Vorbereitung dessen sein konnte, was mit der Fülle der Zeit offenkundig wurde.

Aber neben derartigen Schwierigkeiten zeigen sich auch die günstigen Auswirkungen der Idee einer vorchristlichen Kirche mit unverkennbarer Deutlichkeit. Mehrere Punkte sind bei deren Darstellung zu unterscheiden.

Zunächst könnte man von der augustinischen Anschauung eine Milderung der These von der absoluten Heilsnotwendigkeit der Kirche erwarten. Indes erhebt sich hier ein weitschichtiges und schwieriges Problem, das nicht so schnell abgemacht werden kann. Ohne Zweifel treten bei Augustinus, der sonst so schroff die Heilsmöglichkeiten außerhalb der Kirche abgewiesen hat, gewisse universalistische Tendenzen in Erscheinung, wenn er die Lage der Heiden in der vorchristlichen Zeit zum Gegenstand seiner Untersuchung macht. Es fragt sich nur, wieweit seine Behauptungen sich erstrecken und ob man aus seinen Urteilen über die alte Kirche Schlüsse auf seine prinzipielle Einstellung zu der Frage nach der Heilsnotwendigkeit

61) Tromp, a. a. O. 118—128.

der Kirche im allgemeinen und der christlichen Kirche im besonderen ziehen darf [62]).

An einigen Erkenntnissen, die als sicheres Ergebnis der Augustinusinterpretation gelten können, muß bei der Lösung des Problems festgehalten werden. Zunächst sagt der Textbefund klar und bestimmt, daß unser hl. Kirchenlehrer nur wenige Heiden der kirchlichen Gemeinschaft vor Christus beigezählt hat [63]). Weiterhin findet sich wenigstens in den Spätschriften der Prädestinationsgedanke stark betont, nach dem die wenigen Vertreter der Heidenwelt in alttestamentlicher Zeit ihre Berufung zur Kirche der freien und unverdienten Gnadenwahl Gottes zu danken haben [64]). Ferner muß beachtet werden, daß aus der gleichen Haltung gegenüber dem Pelagianismus auch für die Sakramente der vorchristlichen Kirche eine Heilsnotwendigkeit behauptet wird, wobei die eigentümliche Lage der Heiden keinerlei Berücksichtigung findet (etwa durch die Annahme eines votum sacramenti); es ist dieselbe schriftstellerische Periode des hl. Augustinus, in der er praktisch die früher von ihm vertretene Lehre von der Begierdetaufe fallen läßt. Endlich, und das ist entscheidend, hat die augustinische Theologie einen wesentlichen Unterschied zwischen der vorchristlichen und der nachchristlichen Kirche in bezug auf die Heilsmöglichkeit geltend gemacht, wonach die vom Gottmenschen gebrachte Offenbarung im Gegensatz zu der vorhergehenden Zeit allen Völkern und allen Menschen verkündet sei, sodaß ein jeder ohne Entschuldigung sich an ihre Vorschriften zu halten habe [65]). Nur an e i n e r Stelle gibt er zu, daß die universelle Predigt des Evangeliums noch nicht vollständig erfolgt ist [66]), aber für gewöhnlich trägt er eine andere Überzeugung vor, aus der er dann auch die theoretischen Folgerungen zieht. Diese Gründe verhindern es, eine Milderung der augustinischen Auffassung von der Heilsnotwendigkeit der Kirche durchzuführen, und wenn der Bischof von Hippo auch den Heiden vor Christus eine relativ leichtere Heilsmöglichkeit eingeräumt hat, so ist daraus kein Schluß erlaubt für die neutestamentliche Heilsökonomie, vorausgesetzt, daß man im Rahmen der augustinischen Gedanken bleibt.

Etwas anderes kann gesagt werden, sobald das Problem an sich, das theologische und nicht das dogmengeschichtliche Problem, zur Untersuchung kommt. Wenn man einmal außerordentliche Heilswege Gottes, die sich auf

---

62) L.Capéran (Le problème du salut des infidèles, I. Essai historique, Toulouse ²1934, 110—115) und F. Hofmann (a. a. O. 212—221) sind unabhängig voneinander zu dem gleichen Ergebnis gelangt, daß die leichtere Heilsmöglichkeit der Heiden vor Christus keine Veranlassung für Augustinus war, seine These von der absoluten Heilsnotwendigkeit der Kirche nach Christus auch nur im geringsten zu mildern. Anders, aber zu Unrecht: O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, Freiburg ²1936, 227 ff.

63) Epistolae ad Galatas expositio 24 PL 35,2121; De civitate Dei 3,1 PL 41,79 CV 40 (1), 110,2; Ibd. 10,32,1 PL 40 (1), 507,18. — Auf der anderen Seite braucht die Zahl nicht zu klein angesetzt zu werden. So rechnet einmal Augustinus die 7000, die ihr Knie nicht vor Baal beugten, anscheinend zu den Gliedern der vorchristlichen Kirche (Sermo Mai 94,8 ed. Morin 339).

64) Retractationes 2,31 PL 32,314 PL 32,6443 2,57,2 CV 36,168, 16—169,12. — Siehe auch: De praedestinatione sanctorum 9,17 PL 44, 973—974; De dono perseverantiae 9,23 PL 45,1006. Eine Glaubensverkündigung in der Unterwelt bei der Höllenfahrt Christi hält Augustinus schon wegen des Prädestinationsgedankens für überflüssig (Epistola 164,4,12 PL 33,714 CV 44,532,7—533,3).

65) (Haeretici) rem manifestissimam in luce omnium gentium constitutam videre non possunt: Contra epistolam Parmeniani 2,36 PL 43,54 CV 51,50,25—26; Non desunt adhuc ultimae gentes, licet, ut perhibetur, paucissimae, quibus hoc nondum fuerit praedicatum: De natura et gratia 2,2 PL 44,249 CV. 60,234,21—23; weiterhin: De civitate Dei 17,12 PL 41,524—525 CV 40 (2), 243,22—25; In epistolam Johannis 2,2,2, PL 35,1990; Contra duas epistolas Pelagianorum 3,4,13 PL 44,597 CV 60,501, 11—12.

66) Sunt enim apud nos, hoc est in Africa, barbarae innumerabiles gentes, in quibus nondum esse praedicatum evangelium ex his, qui ducuntur inde captivi et Romanorum servitiis iam miscentur, quotidie nobis addiscere in promptu est: Epistola 199,12,46 PL 33,922 CV 57,284, 15—19.

die einzelnen Menschen beziehen, anerkennt gegenüber den außerhalb der allgemeinen Offenbarung Stehenden, so geht es nicht an. diese Erweiterungen auf die vorchristliche Kirche einschränken zu wollen; denn die Ankunft des Erlösers hat unmöglich die Heilsaussichten verschlechtert. Selbst Augustinus würde sich dem in folgerichtiger Durchführung seiner ekklesiologischen Grundsätze kaum widersetzen, vorausgesetzt natürlich, daß er sich von der Unhaltbarkeit seiner Unterstellung, die christliche Offenbarung sei schon zu seiner Zeit zu allen Völkern gedrungen, hätte überzeugen lassen.

Andere günstige Auswirkungen der augustinischen Theorie von der vorchristlichen Kirche liegen in größerer Deutlichkeit vor. Trotz der bisher gemachten Einschränkungen ist richtig, was H. U. von Balthasar bemerkt: „Die Lehre von der Kirche im Alten Bunde ist nur eine Folge aus der Universalität der Gnade Christi und der Gemeinschaft Gottes in der Menschwerdung mit allen Zeitaltern der Weltgeschichte“ [67]). Der Universalismus des hl. Augustinus in diesem Fragepunkt hebt sich vorteilhaft ab von dem düsteren Hintergrund seiner Gedanken über Vorherbestimmung und Auserwählung. Eine weite und großzügige Idee ist es, die seinen Geist ergriffen hat und die er vor unseren Augen abrollen läßt, wenn er das Bild der vorchristlichen Kirche entwickelt. Naturgemäß muß wenigstens etwas davon noch in der Sicht der Kirche überhaupt und in der Bewertung der christlichen Kirche erhalten bleiben. Gerade weil die Kirche vor Christus nach augustinischer Schau nur Vorbereitung und Anbahnung ist, darum kann die durch die Ankunft des Erlösers vollendete Kirche nicht hinter dem zurückstehen, was in den Ansätzen schon verwirklicht wurde. Wir sahen zwar, daß Augustinus die Entwicklung seiner Ekklesiologie nicht immer gradlinig fortsetzt, aber immerhin tritt der grundlegende Zug des Universalismus doch noch ziemlich klar hervor.

Ein weiterer Vorteil schließt sich daran an. Augustinus hat wohl auch aus dem Grunde die Vorstellung von der alten Kirche so ausgebildet, weil er von dem Gemeinschaftscharakter des Menschen und seiner Begnadung so tief durchdrungen war. Wenn er einmal annahm, daß selbst vor Christus den Menschen schon Heil geschenkt wurde, dann konnte er dieses nicht auf einen individualisierten Menschen beziehen, sondern nur auf eine Gemeinschaft, und damit sah er es, vielleicht aus Überschätzung der objektiven Gegebenheiten, in einer „Kirche“. Für die Paradiesesordnung hat er die Frage nicht ausdrücklich gestellt, aber die Erlösung und auch die vorwegnehmende Zuwendung ihrer Früchte faßt er unverkennbar sozial. Dieses Gemeinschaftsbewußtsein ist zwar kaum reflex dargestellt, aber trotzdem in den Tiefenschichten der augustinischen Ekklesiologie vorhanden, die auch gelegentlich, besonders im „Gottesstaat“ zum Vorschein kommen [68]). Es genügt also einem hl. Augustinus nicht, die Kirche nur als eine positive Einsetzung Gottes zu werten, er verlangt darüber hinaus, daß wir sie als in der Menschennatur begründet sehen. Das neuzeitliche Kirchenbild erhält auf diese Weise eine nicht unwesentliche Korrektur.

---

67) Augustinus, Das Antlitz der Kirche, Auswahl und Übertragung, Einsiedeln 1942, 20.
68) Dort überrascht uns sogar der Ausdruck „socialis vita sanctorum“ (de civitate Dei 19,5 PL 41,632 CV 40 (2), 80,11—12). — Vergl. auch die Entwicklung des Begriffes „civitas“ in Enarrationes in psalmos 61,7 PL 36,734.

Damit rühren wir zugleich an ein weiteres Merkmal der augustinischen Ekklesiologie, das gerade in der Idee einer vorchristlichen Kirche offensichtlich wird. Wir meinen das Moment des Geschichtlichen und Zeitlichen oder die genetische Auffassung der Schöpfung im allgemeinen und der Kirche im besonderen. R. Guardini sagt einmal von der Erkenntnislehre des hl. Augustinus: „Für sie steht nicht sozusagen auf der einen Seite die Welt, auf der anderen Gott, der sie ‚einmal' geschaffen hat und sie immerfort im Sein erhält — sondern die Welt erscheint ganz an Gott herangerückt, steht gleichsam immerfort im ‚status nascendi' von Gott her, ist ein beständiger unmittelbarer Ausdruck seines Wirkens . . ." [69]). Das läßt sich treffend auf die Vorstellung des Heiligen von der Kirche übertragen. Er sieht sie nicht statisch, sondern dynamisch, d. h. in Raum und Zeit, also im Werden und in der Entwicklung, wobei der Faktor des Zeitlichen mindestens ebensoviel zu bedeuten hat wie der des Räumlichen. Er sieht nicht die Kirche, sondern er erlebt sie. So ist es zu erklären, warum die augustinische Ekklesiologie der allmählichen Verwirklichung der Kirche in der Menschheitsgeschichte und ihrem Anfangsstadium in der vorchristlichen Zeit solche Aufmerksamkeit schenkt.

Es ist hier nicht der Ort, um des längeren die Geschichtstheologie des großen Philosophen und Theologen auszuführen; die Angabe der Literatur allein, die sich in den letzten Jahrzehnten, meistenteils im Anschluß an den „Gottesstaat" angehäuft hat, würde ja schon zu viel Platz beanspruchen [70]). Der Hinweis mag genügen, daß Augustinus die Kirche tatsächlich in die geschichtliche Auseinandersetzung zwischen den Mächten des Guten und des Bösen hineinstellt und ausdrücklich und ausführlich dabei den Vergleich mit dem raumzeitlichen Menschen zur Anwendung bringt [71]). Und das gilt nicht nur von der Sicht der Kirche schlechthin, das gilt auch gegenüber der vorchristlichen Kirche, die, wie schon erwähnt, in ihren einzelnen Perioden die Enthüllung durch Christus vorbereitet und, wie es uns Augustinus besonders in seinem „Gottesstaat" geschildert hat, vom gerechten Abel an den Kampf gegen die civitas der Bösen, die schon mit Kain beginnt, auf der Ebene des menschlich-zeitlichen Geschehens austrägt. So ist die typisch augustinische Art, die Kirche zu fassen, mit der Konzeption der vorchristlichen Kirche innerlich verbunden. Auf diese Weise wird nicht nur psychologisch verständlich, warum gerade die dem äußeren Anschein nach nicht besonders naheliegende Idee den großen Geist des hl. Kirchenlehrers intensiv beschäftigt hat, sondern es öffnet sich uns auch von der vorchristlichen Kirche her ein Zugang zu dem augustinischen Kirchenbegriff überhaupt. Und zudem läßt die hier vorgelegte Seite des Problems klar erkennen, daß ein tieferes Erfassen des augustinischen Kirchenbegriffs der Gesamtekklesiologie Nutzen bringt, deren theologische Betrachtung allzu leicht der Gefahr unterliegt, das geschichtliche Werden und das damit gegebene zeitliche Sein der Kirche zu vernachlässigen.

---

69) Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, München 1951, 151.
70) Wir erwähnen nur die neueste Studie: H. J. Marrou, L'ambivalence du temps chez saint Augustin (Conférence Albert Le Grand 1951), Montréal-Paris 1951.
71) Tamquam in uno quidem homine diffuso tot orbe terrarum et succrescente per volumina saeculorum . . .: Enarrationes in psalmos 118,16,6 PL 37,1647; Sicut autem unius hominis, ita generis humani, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tamquam aetatum profecit accessibus: De civitate Dei 10,14 PL 41,292 CV 40 (1), 470, 11—13.

Mit den so erarbeiteten Erkenntnissen könnten wir gut unsere Darlegungen schließen. Es soll aber doch wenigstens noch kurz erwähnt werden, daß die augustinische Idee einer vorchristlichen Kirche ziemlich großen Einfluß auf die Bibeldeutung des Heiligen ausgeübt hat. Weil er nämlich für die Zeit vom Beginn des Menschengeschlechtes an bis auf Christus eine Gnadengemeinschaft der Erlösung anerkennt und sogar die zu ihr Gehörenden Christen und Glieder am Leibe Christi nennt, ist er ohne weiteres geneigt, überall in alttestamentlichen Schriften Aussagen und Andeutungen zu sehen, die sich auf die Ankunft des Gottmenschen im Fleische und auf sein in der neutestamentlichen Gnadenordnung verwirklichtes Reich beziehen [72]). Man könnte das vom rein exegetischen Standpunkt aus bedauern, da so der unmittelbare Befund des Textes weniger Beachtung findet, aber eine mehr theologische Einstellung wird auch diese Auswirkung der augustinischen Ekklesiologie begrüßen, ohne damit jede darauf beruhende Einzelexegese zu billigen. Die Psalmenerklärung des hl. Augustinus z. B. vermochte nur deshalb geradezu eine Summa der Lehre von der Kirche und vom Leibe Christi zu werden, weil die Voraussetzung die ekklesiologische und christologische Deutung des Alten Testamentes bildet, die ihrerseits wieder abhängig ist von der augustinischen Idee einer vorchristlichen Kirche.

---

72) Horum sanctorum, qui praecesserunt tempore nativitatem Domini, non solum sermo, sed etiam vita et coniugia et filii et facta prophetia fuit huius temporis, quo per fidem passionis Christi ex gentibus congregetur Ecclesia . . . Et in his tamen omnibus mysteria spiritualia significabantur, quae ad Christum et Ecclesiam pertinerent, cuius Ecclesiae membra erant etiam illi sancti; De catechizandis rudibus 19,33 PL 40,334—335. — Siehe auch: Sermo Mai 14 (ed. Morin 293).

Selbstmorddrohung eines Brautteils als Ehenichtigkeitsgrund

Von Audomar Scheuermann, O.F.M., München

Es kommt vor, daß ein Brautteil mit Selbstmord droht, wenn sein Partner sich der Eheschließung zu weigern sucht. Zweck und Absicht solcher Drohung ist klar: durch moralischen Druck soll der Partner ehewillig gemacht werden. Nicht selten wird dann später vor dem kirchlichen Gericht die Ungültigkeit dieser Ehe wegen Furcht und Zwangs auf Grund von can. 1087 § 1 geltend gemacht.

Es muß eingehend geprüft werden, ob dieser moralische Druck der in can. 1087 § 1 beschriebenen eheverungültigenden Furcht gleichkommt. So ist zuerst die ehevernichtende Furcht im allgemeinen und nachher die durch Selbstmorddrohung eingeflößte Furcht im besonderen zu untersuchen.

Mit Absicht stützen wir diese Darlegungen ausschließlich auf die Rechtsprechung der S. R. Rota. Der päpstliche Gerichtshof hat bei derartigen Klagebegehren durchwegs eine strenge Spruchpraxis geübt. Diese wird zuweilen als hart und unpsychologisch empfunden. Dennoch glauben wir, daß dem Eheprozeßpraktiker diese wohldurchdachten Maßstäbe vertraut sein müssen. Erfahrungsgemäß werden derartige Klagebegehren häufig von den Klägern aufgebauscht, so daß der Erfolg einer entgegenkommenden Würdigung durch den kirchlichen Richter nicht ausbleibt.

I. Die eheverungültigende Furcht

Das kirchliche Recht fordert für die Brautleute volle Freiheit des Eheschließungswillens. Im Gegensatz zu anderen Verträgen, die, wenn unter Furchteinflößung geschlossen, gültig sind und erst auf Antrag aufgehoben werden (can. 103 § 2), ist ein Ehevertrag von vorneherein ungültig, wenn dabei der Wille eines Partners von außen her durch schwere und ungerecht ausgeübte Einschüchterung derart beeinflußt war, daß nur die Eheschließung vor den angedrohten Übeln zu bewahren vermochte (can. 1087 § 1). Zwar geht der unter solchem Zwang Stehende die Ehe mit wirklichem Ehewillen ein; wenn nur ein vorgetäuschter Ehewille vorläge, so wäre auf Wesensvorbehalt gegen die Ehe gemäß can. 1086 § 2 zu klagen. Aber der Ehewille des Gezwungenen ist nicht frei, sondern unter einem Druck entstanden, dem eheverungültigende Wirkung zukommt[1]).

In der Auslegung des can. 1087 § 1 entwickeln Doktrin und Rechtsprechung folgende Grundsätze:

[1]) S. R. Rot. 25. II. 1933 t. 25 p. 97; 6. III. und 10. XI. 1934 t. 26 p. 81 und 729.

1. Es muß schwere Furcht eingeflößt werden

Ein Brautteil wird durch Androhung eines schweren Übels eingeschüchtert, mag dieses Übel absolut und objektiv schwer sein, wie es der Verlust von Leben, Freiheit, Ehre, Gesundheit, Unversehrtheit, Vermögen, Erbrecht ist, oder nur relativ und subjektiv schwer, wie es ein an sich erträgliches Übel durch das Naturell eines Menschen und die besonderen Umstände, unter denen er lebt, werden kann. Dieses absolut oder relativ schwere Übel bewirkt schwere Furcht. Sie wird bei einem Mädchen leichter zustande kommen als bei einem Mann[2]). Diese schwere Furcht festzustellen, wird der Richter Alter, Anlagen, Charakter, Begabung, Bildung des gezwungenen Eheteils beachten[3]). In gleicher Weise aber auch die Qualitäten dessen, der den Zwang ausübt[4]).

Die Form der Bedrohung kann verschiedenartig sein; sie kann geschehen durch fortgesetzte Beschwörungen, Belästigungen, ungeeignete Bitten, heftigen Tadel, scharfe Scheltworte, Androhung von Enterbung, Hausverweisung u. ä., Gewaltakte, Schläge — lauter Invektiven, die den Widerstand gegen eine Ehe zu brechen beabsichtigen. Freilich muß die Drohung ernsthaft sein. Dies setzt voraus, daß das angedrohte Übel wahrscheinlich ist, d. h. daß der Drohende in der Lage ist, das angedrohte Übel zu verhängen und daß ihm die Ausführung zuzutrauen ist[5]). Manchmal sind auch schwerwiegendste Drohungen nicht ernst zu nehmen, so bei Menschen, die den mehr bellenden als beißenden Hunden gleichen[6]). Manche Menschen sind eben in ihren Worten furchterregender als in ihren Taten; man kann ihren Drohworten erst Gewicht beilegen, wenn sie häufig und dringlich sind[7]).

Schwere Furcht wächst aus dem schweren Zwang (gravis coactio), der durch die Androhung eines schweren Übels ausgeübt wird. Dieser ist erkennbar aus dem äußeren Faktum der Furchteinflößung von seiten des Zwingenden und dem inneren Faktum der seelischen Bedrängnis (trepidatio) auf seiten des Gezwungenen. Das äußere Faktum ist durch Aussagen von Zeugen, vor allem durch die des Zwingenden selbst zu belegen; letzterer ist große Bedeutung beizumessen, selbst wenn in einem Einzelfall der Zwingende Streitteil ist, da der Zwingende ja gegen sich selbst zeugt[8]). Das innere Faktum ist in erster Linie darzutun durch die Aussage des Gezwungenen. Seinem Zeugnis ist um so mehr Beachtung zu schenken, wenn er zu unverdächtiger Zeit, d. h. vor der Eheschließung oder jedenfalls bevor an den Eheprozeß gedacht war, seine Zwangslage bekundet. Seine Aussagen müssen freilich gestützt sein durch äußere Anzeichen und Vermutungen, die durch glaubwürdige Zeugen erwiesen werden[9]).

Ein Eckpfeiler für den Erweis des schweren Zwanges ist der Beweis der nachhaltigen Abneigung (gravis aversio) des Gezwungenen gegen

---

[2]) S. R. Rot. 24. VI. 1930 t. 20 p. 360; 15. V. 1934 t. 26 p. 284.
[3]) S. R. Rot. 4. IV. 1930 und 12. IV. 1930 t. 22 p. 205 und 230.
[4]) S. R. Rot. 23. II. 1927 t. 19 p. 57.
[5]) S. R. Rot. 11. I. 1912 AAS IV. 1912 p. 185; 11. I. 1930 t. 22 p. 31; 7. VIII. 1934 t. 26 p. 604.
[6]) S. R. Rot. 7. VIII. 1934 t. 26 p. 607.
[7]) S. R. Rot. 9. I. 1925 t. 17 p. 21; 14. XII. 1931 t. 23 p. 489.
[8]) S. R. Rot. 26. III. 1934 t. 26 p. 125.
[9]) S. R. Rot. 11. I., 25. VI., 3. XII. 1930 t. 22 p. 32, 367, 642; 6. III. und 28. IV. 1934 t. 26 p. 82 und 239.

den Ehegatten vor und nach der Eheschließung und sein Widerstand gegen die Eheschließung. Ist auf seiten einer Frau z. B. diese nachhaltige Abneigung hinreichend bewiesen, dann spricht auf Grund des Rotalgebrauches die Rechtsvermutung dafür, daß der Ehewille durch eheverungültigende Furcht zustande kam[10]). Zwar ist es denkbar, daß ein Beweis gegen diese Vermutung erbracht würde; denn der Ehewille ist bei erkennbaren Nützlichkeitserwägungen oder Pietätsverpflichtungen (z. B. Dankbarkeit) sogar noch mit Abneigung gegen den Ehepartner vereinbar[11]). Die Ehe entsteht in ihrem rechtlichen Bestand ja nicht aus der Liebe und wird von der Abneigung nicht verungültigt; die Ehe kommt durch den Ehewillen zustande[12]). Man muß also beachten: Schwere Abneigung kann, muß aber nicht ein Hinweis auf eine durch Zwang zustande gekommene Ehe sein. Mit besonderer Sorgfalt muß also im Furchtprozeß die Schwere der Furcht eruiert werden. Sie zu würdigen ist Sache des richterlichen Ermessens. Wenn die Schwere der Furcht nicht mit Bestimmtheit dargetan werden kann, muß sie wegen der Rechtsbegünstigung der Ehe (can. 1014) als leichte Furcht, für die Gültigkeit der Ehe als unerheblich erachtet werden[13]).

2. Die Furcht muß von außen her eingeflößt sein

Sie muß von einer frei handelnden Persönlichkeit eingeflößt werden und darf nicht einer nur innerseelisch verursachten Zwangslage entstammen oder einer Zwangslage, wie sie durch die Bestimmungen eines bürgerlichen Gesetzes oder des Ehrenkodexes einer Kaste unter besonderen Umständen entstehen kann[14]). Ein Mädchen, das heiratet aus Furcht vor der Schande einer unehelichen Mutterschaft, ein Erzieher, welcher heiratet, um nicht wegen geschlechtlichen Umgangs mit einer Erziehungsanvertrauten bestraft zu werden, ein Offizier, der heiratet, um nicht seinen Dienst quittieren zu müssen —, all diese Personen sind nicht von einer frei handelnden Persönlichkeit mit einem Übel bedroht worden und können daher niemals ehevernichtende Furcht geltend machen.

3. Die Furcht muß ungerecht eingeflößt sein

Eine gerechte Furchteinflößung könnte vorliegen, wenn zugleich folgende drei Voraussetzungen bestehen: Der Bedrohte hat eine rechtliche Verpflichtung zur Eheschließung, der er sich entziehen möchte; der Bedrohende hat auf Grund seiner Stellung zum Bedrohten ein billiges Recht zur Druckausübung; das angedrohte Übel ist zulässig. Fehlt auch nur eine dieser Voraussetzungen, so geschieht die Furchteinflößung in ungerechter Weise. Man kann sagen, daß ein Zwang zur Eheschließung immer ungerecht ist, da praktisch jede rechtliche Verpflichtung zur Eheschließung, etwa aus Verlöbnis oder Defloration, von der bloßen Voraussicht einer wahrscheinlich ungültigen Ehe aufgehoben wird[15]). Es ist demnach jede Furcht-

[10]) S. R. Rot. 26. IV. 1927 t. 19 p. 149; 21. V. 1930 t. 22 p. 298, 300; 11. V. 1932 t. 24 p. 216. Zur Unterscheidung coactio — aversio s. auch S. R. Rot. 14. I. und 11. VIII. 1930 t. 22 p. 41, 517; 10. XI. 1934 t. 26 p. 719.
[11]) S. R. Rot. 9. I. 1925 t. 17 p. 23; 16. VII. 1932 t. 24 p. 330.
[12]) S. R. Rot. 30. XII. 1927 t. 19 p. 545; 5. VIII. 1929 t. 21 p. 374 .
[13]) S. R. Rot. 23. III. 1932 t. 24 p. 118.
[14]) S. R. Rot. 23. II. 1932 t. 24 p. 82, 83.
[15]) S. R. Rot. 23. II. 1927 t. 19 p. 58.

einflößung mit dem Ziel, jemanden ehewillig zu machen, ungerecht, mag es quoad modum sein, d. h. in der Art des ausgeübten Zwanges, oder quoad substantiam, d. h. trotz Fehlens jeder billigen Ursache zur Forderung der Ehe [16]).

4. Der Furchteinflößung muß einzig durch die Eheschließung begegnet werden können

Die Furcht muß, soll sie ehevernichtend sein, die unausweichliche Lage schaffen, daß sich jemand nicht anders als durch die Eheschließung dem angedrohten Übel entziehen kann. Damit ist ein ersichtlicher Zusammenhang zwischen Furchteinflößung und Eheschließung gefordert. Dieser liegt vor, wenn die Furchteinflößung unmittelbar und bewußt zu dem Zweck geschieht, die Eheschließung zu erzwingen; sie liegt aber auch vor, wenn die Furchteinflößung zwar die Eheschließung nicht erzwingen will, ihr aber nur mit der Bekundung des Ehewillens begegnet werden kann [17]); zum Beispiel: Ein Vater bedroht den Verführer seiner Tochter mit Gewalt; der Vater denkt gar nicht daran, eine Eheschließung erzwingen zu wollen, er will an dem Verführer vielmehr nur strafende Gerechtigkeit üben. Der Verführer begegnet dieser Drohung jedoch mit der Erklärung zur Heirat; diese Erklärung kann erzwungen sein, kann freilich auch die freie Absicht des Verführers ausdrücken.

Dieser ursächliche Zusammenhang ist nicht gewahrt, wenn zwar Furchteinflößung geschehen ist, so daß ein Eheteil schwere Nachteile zu befürchten hat, falls er eine bestimmte Ehe nicht eingeht, er aber freiwillig aus anderen Gründen die Ehe schließt, wie es z. B. die Einsicht sein kann, daß auch ohne den ausgeübten Zwang sich die Eheschließung aus Nützlichkeitsgründen nahelegt [18]). Im Eheprozeß ist also zu prüfen, ob jemand aus Furcht (ex metu) sich zur Ehe entschloß, er sich also nur und ausschließlich einem fremden Willen gebeugt hat, bewegt von der Furcht als Haupt- und Wirkursache — oder jemand mit Furcht (cum metu), d. h. aus eigenem Entschluß, aber doch mitbewegt von der Nebenursache der Furcht, die Ehe einging. „Aliud est terreri, aliud impelli“ [19]). Es ist ein Unterschied, ob die Drohung die vorhandene Handlungsabsicht nur begleitet oder ob sie die Handlungsabsicht überhaupt erst geschaffen hat. An der dem Ermessen des Richters überlassenen Abwägnug der Furcht als Haupt- oder Nebenursache entscheidet sich oftmals die Frage nach der Gültigkeit der Ehe [20]).

II. Die Selbstmorddrohung

Die hier besprochenen Maßstäbe für die nach can. 1087 § 1 eheverungültigende Furcht müssen auch auf die Selbstmorddrohung angewandt werden. Für deren eherechtliche Beurteilung gilt folgendes:

1. Der Selbstmord des einen ist kein Übel für den anderen

Wenn ein Brautteil dem anderen droht, er werde Selbstmord begehen, wenn dieser sich der Eheschließung weigere, so stellt der angedrohte

[16]) S. R. Rot. 23. II. und 4. VI. 1927 t. 19 p. 58, 201, 205.
[17]) S. R. Rot. 5. XII. 1933 t. 25 p. 608—610.
[18]) S. R. Rot. 26. VI. und 30. X. 1934 t. 26 p. 451 und 699.
[19]) S. R. Rot. 16. I. 1937 t. 29 p. 28.
[20]) S. R. Rot. 11. VIII. und 10. XI. 1927 t. 19 p. 432 und 446; 29. I. 1932 t. 24 p. 42.

Selbstmord, für sich genommen, nicht für den Bedrohten, sondern für den Drohenden ein Übel dar. Der Selbstmord trifft ja eine außenstehende, ungeliebte Person. Begeht diese Selbstmord, so tut sie ja sich ein Leides an und enthebt den Bedrohten unwiderruflich dem Zwang zur Eheschließung. Ganz anders ist es, wenn z. B. eine Mutter ihren Sohn durch Selbstmorddrohung zu einer bestimmten Eheschließung drängen würde. Die durch Blut und Pietät bedingte Bindung des Sohnes an die Mutter macht, daß der Selbstmord der Mutter vom Sohn, weil von ihm verschuldet, als ein ganz andersartiges Übel empfunden wird, als es der Selbstmord einer Person ist, mit der ein Partner gar keine Verbindung eingehen will[21]).

2. Aber die Folgen des Selbstmordes können schwere Übel für den anderen Partner sein

Die Selbstmorddrohung ist für die Gültigkeit der Ehe höchstens insoferne erheblich, als der angedrohte Selbstmord Folgen in sich schließen kann, die als schwere Übel auf den Bedrohten zurückfallen. Solche Übel können sein:

a) Schwere Ehrminderung

Diese tritt ein, weil der Selbstmord des einen dem anderen Partner als der moralischen Ursache zur Last gelegt wird. Es muß also im einzelnen Fall geprüft werden, ob diese Ehrminderung tatsächlich zu erwarten und ob sie begründet ist. Wenn Grund besteht, von der Absicht einer Eheschließung zurückzutreten, so kann im allgemeinen dieser Rücktritt nicht als unehrenhaft bezeichnet werden. Aus hinreichenden Gründen ist es nicht bloß rechtlich, sondern auch moralisch erlaubt, ein Verlöbnis zu lösen. Um wieviel mehr, wenn ein Verhältnis zwischen zwei Personen noch gar nicht durch ein rechtsgültiges Verlöbnis erhärtet wurde. Entscheidend kann hier nicht das etwaige Gerede der Leute sein, sondern das Urteil besonnener und gewichtiger Personen bei Einsicht in die wirkliche Sachlage. Vor solchen kann kein Makel auf den Ruf eines Menschen fallen, der von seinem Recht, von einer Ehe zurückzutreten, aus wichtigen Gründen Gebrauch macht[22]). Wir sagen, im allgemeinen könne dieser Rücktritt nicht als unehrenhaft empfunden werden. Aus besonderer Veranlassung aber kann dies unter Umständen durchaus berechtigt sein. Aus dem Verlöbnis z. B. erwächst die moralische Pflicht zur Heirat, von der nur wichtige Gründe entschuldigen[23]). Bestehen diese Gründe nicht, so ist es unehrenhaft, die Eheschließung zu verweigern. Kommt hinzu, daß zum Beispiel ein Mann seine Verlobte defloriert hat, so ist es noch weniger ehrenhaft, von der Verlobung zurückzutreten, wenn nicht besonders dringende Gründe dies rechtfertigen und Schadenersatz geleistet wird[24]).

Wenn es zur Trennung eines Liebes- oder Brautverhältnisses kommt und ein Teil daraufhin Selbstmord begeht, so wird es unvermeidbar sein, daß dem überlebenden Teil von manchen Leuten die Schuld dazu zugemessen wird. Und gar wenn ein Mädchen oder eine Frau Selbstmord begeht,

---

[21]) S. R. Rot. 31. III. und 18. X. 1922 t. 14 p. 78 ff., 321 ff.; 23. IV. 1923 t. 15 p. 81; 30. I. 1928 t. 20 p. 40; 19. I. und 5. VIII. 1929 t. 21 p. 54, 374; 14. XII. 1931 t. 23 p. 494; 23. III. und 23. XII. 1932 t. 24 p. 121, 570 f.; 21. VI. 1933 t. 25 p. 387 ff.; 26. VI. 1934 t. 26 p. 451; 16. I. und 18. II. 1937 t. 29 p. 26, 99.
[22]) S. R. Rot. 18. X. 1922 t. 14 p. 321 ff.; 14. XII. 1931 t. 23 p. 494.
[23]) S. R. Rot. 19. I. 1929 t. 21 p. 56.
[24]) S. R. Rot. 23. IV. 1923 t. 15 p. 82; 16. I. 1937 t. 29 p. 25.

werden dem Mann kaum je schwere Vorwürfe erspart bleiben[25]). Darin aber kann noch nicht eine schwere Ehrminderung und damit das nach can. 1087 § 1 geforderte Übel gesehen werden. Davon kann erst die Rede sein, wenn 1. tatsächlich ein unehrenhaftes Verhalten des Bedrohten vorliegt, 2. dieses unehrenhafte Verhalten durch den etwaigen Selbstmord zur Kenntnis anderer Personen kommt, und 3. das Ehrgefühl des Bedrohten soweit normal funktioniert, daß ihm dies zu einer schweren Belästigung würde.

Es wird unabweislich sein, daß sich das kirchliche Gericht in jedem einzelnen Fall aus den Umständen und der Persönlichkeit des Bedrohten ein Urteil darüber bildet, ob von einer schweren Ehrminderung im genannten Sinne die Rede sein kann.

Eine Ehrminderung könnte etwa auch darin liegen, daß in gewissen Kreisen die Lösung eines Verlöbnisses immer einen Makel auf Brautleute wirft oder daß eine Person, deren vordem angelobter Partner Selbstmord begangen hat, schwer zu einer anderen Eheschließung kommt. Die S. R. Rota hat sich diesbezüglich auf den Standpunkt gestellt, daß darin kein schweres Übel zu sehen ist, welches eheverungültigende Furcht begründete[26]). Es müssen also strenge Maßstäbe in der Bewertung dieser Ehrminderung angelegt werden; daher kann eine zu Unrecht erfolgende Ehrminderung, die jemandem widerfährt, obwohl er keineswegs unehrenhaft gehandelt hat, nicht als schweres Übel anerkannt werden, da dem Betreffenden ja Mittel und Wege verbleiben, vor rechtlich denkenden Menschen zur Anerkennung seiner Ehrenhaftigkeit zu kommen.

b) Rache von seiten der Anverwandten

Es ist möglich, daß der Bedrohte im Falle des Selbstmords seines Partners mit Schädigungen an Leib oder Leben, Vermögen oder wirtschaftlicher Existenz von seiten der Angehörigen des Selbstmörders rechnen muß. In diesem Falle muß ja nach dem Maß des Übels, das unter den jeweiligen Umständen zu erwarten ist, schließlich auch eheverungültigende Furcht nach can. 1087 § 1 angenommen werden[27]). Insoweit die angedrohte Rache der Verwandten in Diffamierung bestehen, wie Ehrabschneidung oder Verleumdung, gelten hiefür die für die Bewertung der schweren Ehrminderung dargelegten Normen.

c) Moralische Pression unter Hinweis auf die Verantwortung für den Selbstmord

Häufig hat die Selbstmorddrohung eines Partners zur Folge, daß dem anderen durch dritte Personen unter Hinweis auf die Verantwortung für den Selbstmord zugesetzt wird. In diesem Falle ist die Selbstmorddrohung für sich nur das auslösende Moment für jene moralischen Pressionen. Diese müssen nach den allgemeinen Normen gewertet werden, welche für den metus communis gelten. Wenn sie von den Eltern oder Vorgesetzten des Bedrohten ausgehen, so sind auch die Normen für den metus reverentialis in Betracht zu ziehen; ausdrücklich muß hervorgehoben werden, daß metus reverentialis nicht zustande kommen kann, wenn er von den Eltern des mit

[25]) S. R. Rot. 18. II. 1937 t. 29 p. 99.
[26]) S. R. Rot. 18. X. 1922 t. 14 p. 321 ff.
[27]) S. R. Rot. 31. III. 1922 t. 14 p. 78 ff.; 5. VIII. 1929 t. 21 p. 370 ff.

Selbstmord drohenden Teiles ausgeht, weil der Bedrohte zu diesen kein Untergebenheits- und Pietätsverhältnis hat.

Derartige Pressionen können eigentlich nur dann zum Ehenichtigkeitsgrund führen, wenn sie von Respektspersonen (Eltern, Vorgesetzte) ausgehen und, im Falle der Bedrohte sich der Heirat weigert, mit deren künftigem schwerem Unwillen zu rechnen ist. Die Selbstmorddrohung löst also die Pressionen von seiten Respektspersonen aus und begründet den metus reverentialis. Daß aber jede, etwa auch ungeeignete moralische Pression, zu einem Ehenichtigkeitsgrund erwachsen würde, darf deswegen noch nicht angenommen werden. Als eine Mutter ihre Tochter, deren Bräutigma mit Selbstmord drohte, unter Hinweis auf die Vorteile der Ehe unter Druck setzte und ehewillig zu machen suchte, erkannte die S. R. Rota darin keine ungebührliche Einflußnahme: „Haec omnia quaevis mater, filiae bono sollicita, talibus in adiunctis dixisset, cum essent rationes obiectivae, nihil in se continentes, quae futuram indignationem, si non secutae, portendere possent“ [28]).

d) Drohende zeitliche Schäden

Die S. R. Rota hat auch drohende zeitliche Schäden, welche durch den Selbstmord bewirkt würden, als mögliche schwere Übel anerkannt [29]). So ist es möglich, daß durch den Selbstmord eines Brautteils dem überlebenden Partner eine Stellung verlorengeht; daß ein Mädchen des Unterhalts für das uneheliche Kind, das sie von dem Selbstmörder hat, beraubt wird; daß geschäftliche Investitionen, welche der selbstmörderische Teil im Geschäft seines Partners gemacht hat, zurückgezogen werden und den Ruin der Existenz herbeiführen. Es ist wohl kein Zweifel, daß derartige zeitliche Schädigungen, wenn sie in beträchtlichem Ausmaße drohen, ehevernichtende Furcht begründen können.

e) Gewissensbisse des überlebenden Teils

In der soben zitierten Decisio hat die S. R. Rota sogar in Erwägung gezogen, daß „animi cruciatus“, Gewissenbisse also, von welchen der überlebende Teil im Falle des Selbstmords gepeinigt würde, ein schweres Übel darstellen. Wir haben schwere Bedenken gegen diese Behauptung, die wohl begründet sein dürften, um so mehr, als selbst die Rota in 13 Urteilen, in welchen die Selbstmorddrohung in Frage stand, nur ein einziges Mal diese Gewissensbisse in Rechnung setzte. Gewissensbedenken sind eben etwas zu Subjektives, von der Unterschiedlichkeit des Gewissens Bedingtes. Wie vielfach sind sie gar nicht von außen bedingt, sondern überwiegend innerseelisch verursacht, von der Besonderheit des Gewissens eines einzelnen! Was ist dann schließlich für ein Unterschied zwischen dem Mädchen, das schwanger geworden ist und aus der innerseelisch bedingten Furcht vor der Schande eines unehelicheen Kindes sich zur Ehe entschließt, und dem Ehepartner, der sich trotz des Bewußtseins, moralisch unschuldig zu sein, in seinem Gewissen zermartert, weil er ungewollt Veranlassung eines Selbstmords war? In beiden Fällen ist die Furcht innerseelisch bedingt.

Unbegründete Gewissensbisse können auf keinen Fall als schwere Übel in Erwägung gezogen werden; sagt ja die S. R. Rota selbst, daß eine Braut sich keine Gewissensbisse zu machen brauche, wenn sie aus zureichendem

[28]) 19. I. 1929 t. 21 p. 54.
[29]) 26. VI. 1934 t. 26 p. 451.

Grunde von einem Ehevorhaben zurücktrete, auch wenn der Bräutigam dann wirklich Selbstmord begehe [30]).

Wir glauben, daß die aus der Selbstmorddrohung folgende Befürchtung, von Gewissensbissen gepeinigt zu werden, nur dann ein ehevernichtendes schweres Übel darstellt, wenn in einem Einzelfall die Grundvoraussetzung der Rotalrechtsprechung einmal nicht gegeben ist: Selbstmord eines ungeliebten Brautpartners ist keinesfalls schweres Übel für den Bedrohten, sondern nur ein Übel für eine außenstehende, eben ungeliebte Person. Es ist durchaus denkbar, daß diese Grundvoraussetzung gelegentlich nicht zutrifft. Zum Beispiel: Ein Mann ist einer älteren Frau in aufrichtiger Freundschaft ergeben, denkt aber niemals an eine Verheiratung mit ihr; die Selbstmorddrohung der Frau kann ihn daher in besonderer Weise treffen und man kann nicht sagen, daß er sich so leicht darüber hinwegsetzen könnte, als wenn irgendein Mädchen sich ihm mit Selbstmorddrohung zur Heirat aufzwingen will. Oder: Ein Mädchen ist einem Mann kindlich, nicht bräutlich ergeben und kann sich, wenn dieser die Ablehnung eines Heiratsantrags mit Selbstmorddrohung beantwortet, nicht zum Widerstand entschließen, weil es weiß, es würde im Falle des Selbstmords niemals mehr zur Ruhe kommen können.

Einzig in solchen Fällen glauben wir, die aus einem etwaigen Selbstmord zu befürchtende Gewissenspein des überlebenden Teils als schweres Übel anerkennen zu können, sonst aber nicht; denn dann dürfte jede Selbstmorddrohung automatisch schwere, eheverungültigende Furcht bewirken. So stumpf dürfte doch gemeinhin kaum je ein Mensch sein, daß er wegen des Selbstmords eines Geschlechtspartners, dem er einmal im Leben näherstand und der um des Abbruchs der Beziehungen willen Selbstmord beging, niemals Gewissensunruhe empfände. Gerade aber die 13 Rotalurteile aus 15 Jahren (1922—1937), die sich mit Selbstmorddrohungen befassen, haben nur in zwei Fällen zur Feststellung der Ungültigkeit geführt — ein deutlicher Beweis, wie den zu erwartenden Gewissensbedenken nicht der Charakter eines schweren Übels zuerkannt wird. Und ganz mit Recht! Gewissensbedenken, wirkliche und mögliche, entziehen sich so weitgehend der Beurteilung des Außenstehenden, hier des Gerichtes, daß für deren Würdigung dem Richteramt der Kirche Jongleurkünste zugemutet würden. Sie sind kaum je geeignet zur Gewinnung der moralischen Sicherheit über die Ungültigkeit einer Ehe.

So kann zusammenfassend gesagt werden: Die Selbstmorddrohung kann nur dann von eheverungültigender Wirkung sein, wenn eine der hier bezeichneten Folgen sich aus ihr ergeben und diese ein schweres Übel befürchten lassen. Dabei ist selbstverständlich klar, daß die Selbstmorddrohung

1. eine ernstzunehmende sein muß [31]),
2. nicht eine vorübergehende Episode der vorehelichen Zeit sein darf, sondern virtuell bis zum Augenblick der Eheschließung fortbestehen muß [32]),

[30]) 18. X. 1922 t. 14 p. 32.
[31]) S. P. Rot. 30. I. 1928 t. 20 p. 35; 23. III. und 5. XII. 1932 t. 24 p. 118,481.
[32]) S. R. Rot. 23. III. 1932 t. 24 p. 18.

3. daß sie ausschlaggebende Ursache eines widerwilligen Tuns, nicht etwa auslösendes Moment des Mitleids ist, aus dem sich jemand zur Ehe entschließt; Mitleid und Furcht sind wesentlich zu unterscheiden [33]).

Auf den ersten Blick wird der Laie sagen: Wenn bei einer Eheschließung eine Selbstmorddrohung im Spiele ist, dann ist die Entschlußfreiheit eines Ehepartners nachhaltig beeinträchtigt gewesen. Die Frage ist aber immer, ob die Ehe unter dem Druck schwerer, unausweichlicher Furcht geschlossen wurde; denn nur diese und keine andere Furcht verungültigt die Ehe (can. 1087 § 2). Aus der Rotalrechtsprechung wird der kirchliche Richter erkennen, mit welcher Umsicht, Genauigkeit und Strenge das gesamte Beweismaterial zu prüfen ist und wie selten er in der Lage ist, in Fällen von Selbstmorddrohungen Sicherheit darüber zu gewinnen, daß eine Ehe in ungültiger Weise zustande kam.

Die Selbstmorddrohung kann nur dann eine Ungültigkeit begründen, wenn der Bedrohte höchstwahrscheinlich („non levi aestimatione, sed certitudinaliter saltem certitudine morali") [34]) schwere Übel, wie Diffamierung, Rache, zeitliche Schäden, Bruch mit den Eltern in Kauf nehmen muß, falls es zur Ausführung des Selbstmords kommt. Der Selbstmord für sich allein ist (außer in den oben sub e) bezeichneten Ausnahmefällen) für den Bedrohten kein schweres Übel. In der Situation der Selbstmorddrohung erwachsen zwei Möglichkeiten, die nur vermutungsweise abgeschätzt werden können: 1. Die Möglichkeit des Selbstmords des Drohenden, 2. die Möglichkeit des Eintretens eines schweren Übels für den Bedrohten. Soll die Ungültigkeit der Ehe dargetan werden, so muß mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit ersichtlich werden, daß beide Möglichkeiten nacheinander eingetreten wären. Das richterliche Ermessen hat in der Abwägung seinen Spielraum, gewiß; aber es muß sich doch auf erbrachte Beweise und nicht auf subjektive Konjekturen stützen.

[33]) S. R. Rot. 30. I. 1928 t. 20 p. 40.
[34]) S. R. Rot. 9. I. 1925 t. 17 p. 16.

Lk 22,42a das älteste Zeugnis für Lk 22,20?

Von Heinz Schürmann, Münster

Lk 22,42a gibt Lukas seine Mk-Vorlage[1]) in leicht abgeänderter Form wieder: Er stellt das Demonstrativum, das bei Markus (Mk 14,36a) hinter dem Substantiv gestanden hatte, vor den Artikel: touto to potaerion.

1. Diese Umstellung scheint weder stilistisch noch literarisch genügend begründet:

a) touto steht hinter dem Substantiv Lk 1,66; 2,15 in lukanischem Sondergut, aber auch Lk 9,45; 18,34; 20,17 in Abänderung der Mk-Vorlage, so daß hier der üblichere lukanische Sprachgebrauch sichtbar wird, zudem noch Apg 4,22; 5,4; 5,38; 9,21, was diese Meinung bestätigt. Vor dem Artikel steht es dagegen nur Lk 13,8; 22,15 und 22,37 in lukanischem Sondergut, ferner Lk 22,20 ebenfalls in schon vorlukanischer Überlieferung (vgl. 1 Kor 11,25), dagegen außer Lk 22,42a nur noch Lk 9,48 als lukanische Mk-Redaktion in Abänderung der Mk-Vorlage. Lk 9,48 als einzige Parallelstelle zu Lk 22,42a wird zudem noch entwertet durch die Beobachtung, daß schon die Mk-Vorlage (9,37) ein toioutōn vorangestellt hatte. Die lukanische Umstellung ist an unserer Stelle also direkt befremdlich und keineswegs in lukanischem Sprachgebrauch begründet.

Dieses Ergebnis bestätigt sich, wenn es auf alle Formen von houtos ausgeweitet wird: Dieselben stehen bei Lukas (wie übrigens auch in Mk, Mt, bei Paulus, aber im Unterschied zu Johannes) gewöhnlich hinter dem Substantiv, und zwar in Lk ca. [2]) 70mal, in Apg ca. 79mal; vor dem Artikel stehen sie in Lk dagegen nur ca. 15mal, in Apg nur ca. 22mal. Dabei ist noch zu beachten, daß außer an den beiden schon genannten Stellen das Demonstrativum in Lk nur im lukanischen Sondergut vor dem Artikel steht.

Eine weitere Beobachtung verdient dabei notiert zu werden: Von den 15 Stellen, an denen eine Form dieses Demonstrativums in Lk vor dem Artikel steht, stehen 11 (anders nur 1,24; 2,38; 13,6; 23,7) in direkter Rede (oder in

---

[1]) Es kann hier nicht bewiesen werden, daß Lk 22,40—46 Mk-Redaktion ist; vgl. dazu Schmid J., Das Evangelium nach Lukas (Regensburg o. J.), 289 f.; ders., Matthäus und Lukas (Freiburg) 1930), 156; Bultmann R., Die Geschichte der synoptischen Tradition (Göttingen 1931²), 303; Wernle P., Die synoptische Frage (Freiburg 1899), 33; Weiß J., (Bousset W.), Die drei älteren Evangelien (Göttingen 1917), 499 f. Eine lukanische Sonderquelle glauben feststellen zu müssen: Weiß B., Die Quellen des Lukasevangeliums (Stuttgart/Berlin 1907), 218; Feine, Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas (Gotha 1891), 65 f.; Schlatter A., Das Evangelium des Lukas (Stuttgart 1931), 432 ff.; Rengstorf K. H., Das Evangelium nach Lukas (Göttingen 1949⁵), 241. Schwankend äußern sich Klostermann E., Das Lukasevangelium (Tübingen 1929²), 215 f.; Hauck F., Das Evangelium des Lukas (Leipzig 1934), 268. Auch bei der Annahme, daß in dieser Perikope Mk-Redaktion vorliegt, müßte mit der Möglichkeit, wenn auch nicht literarischer, so doch gedächtnismäßiger Einwirkungen einer Überlieferungsvariante gerechnet werden; diese Unsicherheit in der Quellenfrage bringt in die hier vorgelegten Beobachtungen ein Unsicherheitsmoment, das zu vorsichtigem Urteil mahnt.

[2]) Die Zählung ist mit textkritischen Problemen stark belastet, darum nur relativ zu nehmen. Gersdorf Ch. G., Beispiele zur Sprachcharakteristik der Schriftsteller des Neuen Testaments (Leipzig 1826) I, 234 ff., zählt die Nachstellung in Lk 67mal, in Apg 78mal, die Voranstellung in Lk 14mal, in Apg 26mal.

Jesusworten); von den 22 Stellen in Apg stehen 18 in direkter Rede (anders nur 11,27; 16,12; 22,22; 23,13). Diese Wortstellung scheint also dem Lukas persönlich so fremd zu sein, daß er sie als stilistisches Mittel benutzen kann, um die Redeweise eines andern von seiner eigenen Diktion abzuheben.

b) „Die Stellung des Pronomens, vor dem Artikel oder nach dem Substantiv, ist ganz beliebig" [3]). Man kann nicht sagen, Lukas habe den genannten Becher betont von einem anderen abheben wollen. Wohl aber legt das (unter 1a) oben Gesagte den Gedanken nahe, auch Lk 22,42a wolle Lukas die Rede Jesu von seinem eigenen Erzählungsstil abgehoben haben. Wenn aber in Lk außer Lk 9,48 (und im Sondergut) sonst keine Belege für eine derartige Wortstellung durch Lukas selbst beigebracht werden konnten und der weit überwiegende Gebrauch in Apg auch anders ist, dann befriedigt und genügt diese Erklärung wohl nicht, die Abänderung der Mk-Vorlage Lk 22,42a zu erklären.

2. Dagegen würde sich die lukanische Umstellung befriedigend als gedächtnismäßige Nachwirkung der gleichen Formulierung in Lk 22,20 erklären: a) Eine Untersuchung der lukanischen Mk-Wiedergabe zeigt, daß Lukas seiner Vorlage frei gegenübersteht und sich nicht vor die Notwendigkeit wörtlicher Reproduktion gestellt sieht, so daß Raum bleibt für die Einwirkung mancherlei Erinnerung und verschiedenartiger Assoziationen. Er scheint seine Mk-Vorlage, deren Perikopen ihm großenteils — wenn auch oft in etwas anderer Fassung — aus dem mündlichen Kerygma geläufig waren, nicht zeilenmäßig, sondern perikopenmäßig zu lesen und dann gedächtnismäßig niederzuschreiben [4]).

Bei einem derartigen Verfahren des Lukas können sich bewußt oder wohl mehr unbewußt andersartige Überlieferungsformen des gleichen Traditionsstückes in die lukanische Mk-Wiedergabe einschieben und in dieser somit Spuren ältester Überlieferung erhalten sein, wenn das auch selten nachzuweisen sein wird [5]). Im synoptischen Überlieferungsgut stereotyp wiederkehrende oder sonstwie verfestigte Erzählungszüge können die lukanische Formulierung ebenfalls beeinflussen, vgl. etwa Lk 4,41 mit Mk 3,11; Lk 5,3b mit Mk 4,1; 7,49 mit Mk 2,7; 7,50 mit Mk 10,52 und 5,34; 8,16 mit Lk 11,33 (im Unterschied zu Mk 4,21); 8,17 mit Lk 12,2 (im Unterschied zu Mk 4,22); 10,25 mit Mk 10,17; 11,16 mit Mk 8,11; 11,38 mit Mk 7,5.

Eine gedächtnismäßige Nachwirkung von Mk-Text, den Lukas in seiner Mk-Vorlage gelesen, aber bei seiner Mk-Wiedergabe ausgelassen hatte, läßt sich manchmal nachweisen, vgl. etwa Lk 5,3b mit Mk 4,1; 7,49 mit Mk 2,7; 9,10 mit Mk 6,45 und 8,22; 9,7 mit Mk 6,20; 9,18 mit Mk 6,46; 11,18

[3]) Blaß F. (Debrunner A.), Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (Göttingen 1943), § 292.

[4]) Vgl. dazu Holtzmann H. J., Die synoptischen Evangelien (Leipzig 1863), 330 f.; Wernle 9.25 f.; Müller G. H., Zur Synopse. Untersuchungen über die Arbeitsweise des Lukas und Matthäus und ihrer Quellen (Göttingen 1908), 4; Cadbury H. J., The Style and Literary Method of Luke (Cambridge 1920), 79.
Auf derartiges perikopenweises Lesen werden zum Teil die bei Lukas häufigen Antizipationen kleinerer Erzählungszüge bei seiner Mk-Wiedergabe sowie die häufige Umstellung von Versen oder Versteilen gegenüber Mk zurückzuführen sein; vgl. die Zusammenstellungen bei H. J. Holtzmann 330 f.; Hawkins J. C., Horae Synopticae. Contributions to the Study of the Synoptic Problem (Oxford 1909), 77 ff.; Cadbury 78 f.; Larfeld W., Die neutestamentlichen Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit (Gütersloh 1925), 318 ff.

[5]) Vgl. dazu Streeter B. H., The Four Gospels (London 1926[2]), 215 f.; ders., Die Ur-Lucas-Hypothese (Theol. Stud. u. Kritiken CII, 1930), 334 ff.; Perry A. M., An Evangelist's Tabellae Some Sections of Oral Tradition in Luke (Journ. of Bibl. Lit. XLVIII, 1929), 206 ff.; J. Schmid, Matthäus und Lukas 173 f.

mit Mk 3,30; 18,39 mit Mk 11,9; 20,39 mit Mk 12,32; 22,40 mit Mk 12,34; 22,54 mit Mk 14,48; 23,5 mit Mk 15,11.

In unserm Zusammenhang noch wichtiger ist ein anderes Beispiel derartiger gedächtnismäßiger Einwirkung: „Mit seinem Meister Paulus (s. Zahn, Einl. in das N. T. I. S. 363) und wohl sehr vielen Schriftstellern — im N. T. geht am weitesten hierin Jakobus — teilt Lukas die Gewohnheit, einmal ihm in den Griffel gekommene Ausdrücke bald darauf zu wiederholen, dann vielleicht selten oder nie wieder“ [6]). Zu vergleichen wäre etwa Lk 4,1 mit 4,14; 6,1 mit 6,12; 8,9 mit 8,11; 8,27 mit 8,32; 17,22 mit 18, (1.) 6.9; 23,8 mit 23,9. Im Lichte dieser Beobachtung dürfte die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen sein, daß auch Lk 22,42a das touto to potaerion von Lk 22,20 nachwirkt in der auffälligen, von Mk abweichenden Wiedergabe des Mk-Textes. Die Formulierung des Kelchwortes, das vom Abendmahlskelch erzählte, beeinflußte unbewußt [7]) das Kelchwort, das den Leidenskelch meint.

b) Eine weitere Beobachtung könnte diese These etwas stützen: Ganz offensichtlich steht Lukas in der Perikope Lk 22,40—46 seiner Mk-Vorlage besonders frei gegenüber, ohne sklavisch an seiner Mk-Vorlage zu „kleben“. So bleibt gerade hier Raum für die Einwirkung mancherlei Erinnerungen und verschiedenartiger Assoziationen. Nun läßt sich beobachten, daß in diesem Abschnitt in unmittelbarer Nähe zu Lk 22,42a sich die Fortsetzung des Gebetswortes Jesu in Lk 22,42b gewandelt hat in eine Fassung, die der Vaterunserbitte Mt 6,10b ähnlich geworden ist. Wenn man beobachtet, daß das gleiche Gebet Jesu Mt 26,42 im Unterschied zu Mk völlig die Gestalt der Vaterunserbitte angenommen hat, wird man eher geneigt sein, auch in Lk 22,42b schon einen Anklang an Mt 6,10b zu finden [8]), obgleich Lukas im Verlauf der Wiedergabe einer Sonderquelle Lk 11,2 ff auch das Vaterunser nach dieser Quelle bringt. Das muß nicht ausschließen, daß ihm aus dem Gemeindeleben auch die matthäische Fassung geläufig war. Sollte dieser Schluß richtig sein, würde das den Abstand des Lukas von seiner Mk-Vorlage und seine Offenheit für Assoziationen zu andersartigem Traditionsgut belegen und die Annahme stützen helfen, daß Lk 22,42a seine Fassung unter dem Einfluß von Lk 22,20 bekommen haben kann.

c) Der Einsetzungsbericht Lk 22,19—20 scheint dem Lukas so geläufig gewesen zu sein, daß ihm unbewußt Erzählungszüge desselben bei andersartigen Mahlschilderungen wie von selbst in die Feder geflossen sind. Es fällt sehr auf, daß Lk 6,4 b bei dem Versuch, die Diktion von Mk 2,26 stilistisch glatter wiederzugeben, den Markus-Text mit einigen Abweichungen widergibt, die seltsam mit Lk 22,19a übereinstimmen: „... und die Brote ... nehmend aß er und gab sie den ... und sagte ....“. Noch mehr als die Voranstellung des „und gab sie den ...“ in den vom Einsetzungs-

---

[6]) Vogel Th., Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil (Leipzig 1897), 27; dort S. 27 f. Beispiele aus Apg. Beispiele aus Lk bringt E. Schweizer, Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas (Theol. Zeitschrift VI, 1950), 169 A. 21.

[7]) Es läßt sich nicht die Absicht des Lukas beobachten, durch die Fassung des Wortes vom Leidenskelch an den Abendmahlskelch zu erinnern. Immerhin mag erwähnt sein, daß Mk 10, 38—39 der Leidenskelch und die Leidenstaufe (vgl. auch Lk 12,50) gerade so auffällig nebeneinander stehen wie sonst in der urchristlichen Praxis Eucharistie und Taufe; vgl. etwa 1 Kor 10,1 ff.; Hebr 6,4; 1 Petr 2,1 ff. Vgl. auch Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (Göttingen 1937), 223: „Das Wort deutet zudem auf die beiden ‚Sakramente‘, Taufe und Abendmahl, mindestens für den Evangelisten“; vgl. auch J. Weiß (W. Bousset) 173.

[8]) So B. Weiß 218; vgl. auch die Überlegungen von Lohmeyer E., Das Vaterunser (Göttingen o. J.[2]), 76. 78. 91, der auch an Apg 21,14 erinnert.

bericht her geläufigen Erzählungsduktus fällt die zum Markus-Text zusätzliche Einfügung des labōn auf. Das um so mehr, als Lukas bei der Wiedergabe von Mk 12,3 (vgl. Lk 20,10) und Mk 12,8 (vgl. Lk 20,15) diesen Pleonasmus von sich aus beseitigt. Wie sehr derselbe vom Einsetzungsbericht her verständlich gemacht werden muß, zeigt die Tatsache, daß derselbe außer Lk 13,19. 21, wo die Matthäus-Parallele denselben als vorlukanisch ausweist, bei Lk nur noch in unter Einfluß des Einsetzungsberichtes stehenden Mahlschilderungen begegnet: vgl. Lk 9,16 (aus Mk übernommen), ferner Lk 24,30.43 (in lukanischen Sonderstücken) und Apg 27,35 (in einem „Wir-Stück"). (Lk 20,29 liegt kein Pleonasmus vor; zudem ist hier nur die Parataxe des Mk partizipial verbessert.)

Nun legen rabbinische Parallelen[9]) es nahe, das pleonastische lambanein als feste Wendung bei der Schilderung des Brotbrechungsritus zu verstehen. Es kann aber nicht überzeugen, daß der Hellenist Lukas diesen Semitismus gewohnt gewesen sein soll, zumal er ihn von sich aus zweimal beseitigt hat (s. oben). Wenn Lk 6,4 b und Apg 27,35 das labon mit Sicherheit auf Lukas selbst zurückgeht und Lk 24,30. 43 wahrscheinlicher auch Lukas selbst so schreibt, ist für Lukas doch eher Abhängigkeit von dem ihm geläufigen Einsetzungsbericht anzunehmen. Zudem gehen Lk 6,4 b; 24,30. 43; Apg 27,35 die Anklänge an Lk 22,19 über diesen Pleonasmus hinaus. Die an den genannten Stellen anklingende Wendung „und er nahm Brot, sprach das Dankgebet, brach es und gab es ihnen" kann aber nicht als verfestigter Stil für Mahlschilderungen überhaupt belegt werden. So wird man an den genannten Stellen (wie auch Mk 6,41 parr Mt/Lk/Jo; 8,6 par Mt) lieber Einfluß des Einsetzungsberichtes annehmen wollen.

Der lukanische Einsetzungsbericht färbt also wohl die lukanische Wiedergabe anderer Mahlberichte; sollte diese Beobachtung zu recht bestehen, wäre es leicht denkbar, daß derselbe auch auf Lk 22,42a eingewirkt hätte.

Wenn aber die Mk-Differenz Lk 22,42a aus Lk 22,20 stammen würde, dann würde Lk 22,42a unser ältestes Zeugnis für die Ursprünglichkeit des Langtextes im lukanischen Einsetzungsbericht Lk 22,19—20 sein. Eine neue — wenn auch nur schwache — Stütze wäre gewonnen für die Annahme, daß der von sämtlichen griechischen Handschriften außer D, von sämtlichen alten Übersetzungen außer syv und vl', von Marcion, Justin, Tatian und Origenes bezeugte Langtext Lk 22,19—20 erst sekundär gekürzt (D vl'), umgestellt (b e) und dann wieder mannigfach in Richtung auf den Langtext hin ergänzt (von syc zu sys) worden ist[10]).

Ausdrücklich sei vermerkt: Die hier wiedergegebene Beobachtung, daß sich Lk 22,20 schon in Lk 22,42a bezeugt, kann wegen der verschiedenen genannten Unsicherheitsfaktoren keinen größeren Gewißheitsgrad beanspruchen als den einer begründeten Vermutung.

---

[9]) Vgl. die Belege bei Joachim Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen 1949²), 88 A. 8. 9; 90 A. 7. J. hat aber nicht belegt (auch mit j. Ber. VI 11b 62 nicht), daß „die ausführliche Schilderung des Tischgebets-Ritus . . . mit drei Verben" (81; vgl. 88.90) feste Wendung ist.

[10]) Vgl. den eingehenderen Nachweis in meiner Untersuchung: „Lk 22,19b—20 als ursprüngliche Textüberlieferung": Biblica XXXII (1951), 364—392; 522—541.

Buchbesprechungen

Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Splendori. Miserie. Speranze. (Innentitel: Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Storia delle Basilica, studio storico del P. L. - H. Vincent O. P.... L'attuale Basilica, descrizione e note del P. D. Baldi O.F.M.... La Nuova Basilica, a cura degl architetti L. Marangoni e A. Barluzzi. Con prefazione di Msgr. G. Testa. Delegato Apostolico di Palestina... Nelle Ricorrenza dell'ottavo centenario delle consecrazione della basilica crociata nel Santo Sepolcro 15. luglio 1149. A cura della custodia di Terra Santa.) Bergamo, Istituto Italiano d' Arti Grafiche /1949/. Groß-8°, 158 S. und 29 Tafeln.

Die Custodie der PP. Franziskaner im Hl. Lande legt mit diesem Buche ein Werk vor, das weiteste Kreise der Christenheit mit lebhaftestem Interesse erfüllen müßte. Handelt es doch von ihrem bedeutendsten Heiligtum: der Basilika des Hl. Grabes in Jerusalem, welche die Stätte der beiden grundlegendsten Heilstatsachen bezeichnet: des Kreuzestodes und der Auferstehung des Herrn. Der äußere Anlaß der Veröffentlichung war die 800. Wiederkehr des Konsekrationstages der gegenwärtigen Grabeskirche, die am 15. Juli 1149 eingeweiht wurde. Ihr Inhalt wird treffend durch die drei Stichworte des Außentitels gekennzeichnet: splendori — miserie — speranze. Den Kenner des Problems der Grabeskirche überrascht es nicht, daß in diesem Buche, was Vergangenheit und Gegenwart betrifft, freilich mehr von „miserie", von dem Unglück, das die ehrwürdige Basilika bis in unsere Tage hinein verfolgt hat, als von „splendori", vom Glanz, die Rede ist, aber auch er wird von dem Buche nicht unbeeindruckt bleiben. Zusammengefaßt wirken eben auch Gedanken und Tatsachen, die an sich nicht neu sind, ganz anders, als wenn sie in vielen, wenn auch noch so wertvollen Einzeluntersuchungen zerstreut sind. Zu dem Gewicht des Inhalts kommt noch ein äußerer, aber keineswegs gleichgültiger Umstand, der geeignet ist, die Bedeutung des Werkes zu erhöhen: Vorwort und Nachwort stammen von Erzbischof Gustavo Testa, dem Delegaten des Apostolischen Stuhles und damals zugleich Regenten des lateinischen Patriarchats. Gewiß wird das Werk damit noch nicht zu einer formellen Verlautbarung des Heiligen Stuhles, aber es ist bereits über den Rang einer privaten Äußerung mehr oder weniger begrenzter Kreise weit hinausgehoben.

Im ersten Teile (S. 21—77) gibt der hochangesehene Archäologe der École Biblique von St. Étienne in Jerusalem, P. Louis Hugues Vincent O. P. einen Überblick über die Geschichte der Basilika. Die Abhandlung (in französischer Sprache) ist glänzend geschrieben und führt den Leser eindrucksvoll, durch zahlreiche Abbildungen unterstützt, die wechselnden Geschicke des Bauwerks von der Gründung des Heiligtums durch Kaiser Konstantin den Großen (306—337) bis auf die Gegenwart vor. Gewiß wendet sich der Verfasser, der sich durch das große Werk „Jérusalem Nouvelle" (Paris 1914) längst als gründlichen Kenner der Baugeschichte Jerusalems und speziell der Grabeskirche ausgewiesen hat, an weitere Kreise und verzichtet daher auf Einzelnachweise. Trotzdem wird auch der Fachmann den Ausführungen des international anerkannten Forschers mit Interesse folgen, so z. B. dem Hinweis auf den zweifellos vorhandenen, freilich durchaus nicht mechanisch durchgeführten Parallelismus zwischen der altchristlichen Grabeskirche und der ursprünglichen (ebenfalls konstantinischen!) Anlage der Geburtskirche in Bethlehem, wie sie uns die neuesten Ausgrabungen kennengelehrt haben (S. 38). Mit Recht sieht P. Vincent darin einen Beweis für die „schöpferische Fruchtbarkeit der christlichen Kunst an ihrem Ursprung" (la fécondité créatrice de l'art chrétienne à son origine).

Der zweite Teil, von P. Donatus Baldi O.F.M. in italienischer Sprache verfaßt, schildert „die gegenwärtige Basilika“ (S. 79—130). Hier erhalten wir einen, durch einen mehrfarbigen Plan verdeutlichten Überblick über die Verteilung der einzelnen Teile des Riesendoms an die verschiedenen Konfessionen (Lateiner, Griechen, Armenier, Syrer, Kopten). Die ungeheuere Kompliziertheit der Rechtsverhältnisse wird klar, und es wird auch in großen Zügen gezeigt, wie der gegenwärtige Status quo das schließliche — niemanden befriedigende, aber für die Erhaltung des ehrwürdigen Bauwerks katastrophale — Ergebnis eines zähen Ringens ist, das die Lateiner (= die römischen Katholiken), vertreten durch die PP. Franziskaner und gestützt durch die katholischen Mächte des Abendlandes, mit den (schismatischen) Griechen und andern (ebenfalls von Rom getrennten) orientalischen Kirchen, hinter die in steigendem Maße der russische Zar trat, um ihr Recht an der Grabeskirche führen mußten. Besonders heftig wurden diese Kämpfe, als Palästina samt Ägypten im Jahre 1517 an das osmanisch-türkische Reich fiel, bei dem es dann bis zu den Siegen Allenbys im Jahre 1917 bleiben sollte. Der Verfasser führt diesen Zustand auf die Rechtsordnung (ordinamento giuridico) zurück, welche Sultan Saladin von Ägypten nach der Niederlage der Kreuzfahrer bei Karn Hattin im Jahre 1187 einführte, wo er die iure bellico als Staatseigentum beschlagnahmte Grabeskirche zwar als christliches Heiligtum beließ, aber das Verfügungsrecht und damit auch die Verteilung der einzelnen Räume an die christlichen Konfessionen sich und seinen Nachfolgern vorbehielt (S. 81). Das wird richtig sein, aber es wird sich nicht um eine juristische Neuschöpfung Saladins handeln. Er wird vielmehr nur einen faktisch längst bestehenden Zustand übernommen haben. Denn es ist doch zu vermuten, daß der von Kaiser Hadrian errichtete heidnische Tempel, der baugeschichtliche Vorläufer der Grabeskirche, samt seinem Baugrund öffentliches Eigentum, sei es des Staatsärars, sei es des kaiserlichen Fiskus, war, und somit auch die Konstantin-Basilika (und deren spätere Um- und Neubauten) als „Eigenkirche“, zuerst der byzantinischen Kaiser, dann der Kalifen, darauf der Kreuzfahrerkönige und schließlich wieder der jeweiligen muslimischen Herrscher galt. Meines Wissens steht freilich eine gründliche rechtsgeschichtliche Untersuchung dieser Frage, die allerdings gute Kenntnisse im römischen, byzantinischen und muslimischen Staatskirchenrecht erfordert, noch immer aus. Sodann war in diesem Teile besonders ausführlich von dem katastrophalen baulichen Zustand der Kirche zu reden. Mehr noch als durch den Text wird dieser durch die auch hier sich zahlreich findenden Abbildungen illustriert, welche die Abstützungen zeigen, die die wankenden Mauern versteifen, ohne freilich die Gewähr zu bieten, daß der Bau ein neuerliches, wenn auch schwaches Erdbeben überstehen würde (S. 94). Alarmierend sind insbesondere die Figuren 47 und 48 (ebda.), welche gefährliche Risse in den Pilastern der Rotunde zeigen, welche die Kapelle des Hl. Grabes überwölbt. Dabei enthält sich der Bericht jeder aufbauschenden Rhetorik; man könnte höchstens gegen ihn das Bedenken erheben, ob seine strenge Sachlichkeit dem Fernerstehenden die dringende Gefahr, in der das alte Heiligtum schwebt, auch genügend klarmacht. Wer freilich zu lesen versteht, kann darüber nicht im Zweifel sein.

So ist man psychologisch vorbereitet für den dritten Teil: „die neue Basilika des Heiligen Grabes“, verfaßt (wiederum in italienischer Sprache) von den beiden Architekten Luigi Maragnoni und Antonio Barluzzi (S. 133—145). Er ist der Herzpunkt des ganzen Buches, und seine Lektüre ist erregend, ja atemraubend. Enthält er doch nichts mehr und nichts weniger als das auf Anregung von Erzbischof G. Testa ausgearbeitete Projekt eines völligen Neubaus der Grabeskirche. Man muß den beiden Verfassern die innere Berechtigung zuerkennen, sich an einen solchen Plan zu wagen: Maragnoni hat hervorragende Verdienste um die Erhaltung des St.-Marcus-Domes seiner Vaterstadt Venedig, und Barluzzi ist als Erbauer der Basiliken von Gethsemani, des Tabor und des „Berges der Seligkeiten“ mit den Problemen palästinischer Architektur vertraut. Auch wird man sagen müssen, wenn man die vorausgehenden Abschnitte gelesen hat, daß tatsächlich nur ein neuer Anfang helfen kann. Alle Bemühungen, den status quo zu erhalten, könnten — in baulicher und in rechtlicher Hinsicht —, nur Flickwerk schaffen, das sehr teuer zu stehen käme und schließlich doch nicht helfen würde. Es ist zu bedauern, daß im Rahmen einer Besprechung keine einläßliche Darstellung des Planes der beiden Architekten gegeben werden kann, zumal dazu die Reproduktion wenigstens einiger der 29 vorzüglichen Tafeln notwendig wäre, welch das gedruckte Wort erläutern. Es muß genügen, die Hauptgedanken kurz darzulegen.

In einem wichtigen Punkt kehren Maragnoni und Barluzzi zu dem in der konstantinischen Basilika verwirklicht gewesenen Gedanken zurück: Golgotha wird wieder in einem offenen, von Arkaden umgebenen Atrium stehen; von dem mittelalterlichen Bau wird freilich der Gedanke übernommen, daß der Felsen nicht in freier Luft steht, sondern von einer Kapelle überbaut ist. Im Osten dieses Atriums erhebt sich die Kirche der Lateiner, als basilikale Anlage mit fünf Schiffen und zwei Glockentürmen; im Westen steht die über der Kapelle des Hl. Grabes sich erhebende Rotunde. An diese fügt sich im Südosten die Kirche der Griechen, im Nordosten die der Armenier, beide ebenfalls als Basiliken gedacht, die sich nach der Kapelle des Hl. Grabes orientieren. In der Süd-Nord-Achse sind an die Rotunde die Kapellen der Anglikaner und der Kopten angeschlossen, rechts und links des Westeingangs zur Rotunde ist je eine Kapelle für die Abyssinier und die Syrer vorgesehen. Auch dieses Westwerk, wenn wir so sagen wollen, ist von zwei Glockentürmen flankiert, welche den Griechen und den Armeniern zugedacht sind. Die Arkaden des Atriums sollen als Museum für Kunstwerke und Architekturstücke aus der jetzigen Grabeskirche dienen; hier soll auch deren Portal wieder aufgestellt werden (S. 139). Das ganze Gotteshaus soll auf einem freien Platze stehen, der von Klostergebäuden und Pilgerhospizen umgeben ist, auf der Südseite allerdings zum größten Teile offen bleiben soll, um eine Anfahrtsmöglichkeit vom Jaffatore her zu schaffen. In diese Umrandung soll die deutsche evangelische E r l ö s e r k i r c h e einbezogen werden und so besser zur Geltung kommen, was zweifellos zutreffen würde (S. 15).

Die Gebäulichkeiten sollen in der bei modernen Kirchen öfter angewandten Form erstellt werden, die man als einen selbständig weiterentwickelten romanischen Stil bezeichnen kann. In gleichem Geiste denkt sich das Projekt offenbar auch die Innenausstattung, über die freilich nur einige Andeutungen gemacht werden. Ob diese Formgebung nicht Widerspruch findet, bleibt abzuwarten. Um so mehr muß hervorgehoben werden, daß die eben geschilderte Anordnung mit Glück das Ziel verfolgt, den einzelnen Konfessionen die Möglichkeit zu geben, ihre Gottesdienste abzuhalten, ohne sich gegenseitig zu stören, was in der gegenwärtigen Basilika nicht leicht möglich ist und zu Zuständen führt, die S. 11 mit dem m. E. doch zu drastischen Ausdruck „Höllenlärm“ (frastuono) bezeichnet werden. Bei den gemeinsamen Heiligtümern, vorab Golgotha und der Grabkapelle, sorgt schon die Differenz zwischen dem julianischen und dem gregorianischen Kalender dafür, daß sich die Konfessionen nicht stören.

Aber es gibt natürlich noch größere Schwierigkeiten als die Probleme der Anordnung und Ausstattung. Die banale, aber leidige Geldfrage sei nur erwähnt. Nicht leicht zu lösen wird u. a. die Frage der Gestaltung der Umgebung der neuen Basilika sein. Nach dem vorliegenden Projekt würde sie allein mit ihrem Mauerwerk (ohne den nötigen Vorplatz) etwa 40 m nach Osten über die alte Konstantinbasilika vorgreifen. Auch im Süden, Westen und Norden läßt sich die vorgesehene Esplanade nicht schaffen, ohne daß eine ganze Anzahl von Gebäuden abgebrochen wird. Darunter befinden sich nun aber zwei Moscheen. Die eine davon ist die sogenannte „Omarijje“, welche die Stätte bezeichnet, wo der Kalife Omar nach der Einnahme Jerusalems im Jahre 638 n e b e n der Grabeskirche sein Gebet verrichtete, weil er nicht wollte, daß diese durch seinen, des Nachfolgers des Propheten, Besuch zur muslimischen Kultstätte würde und so den Christen verlorenginge. Also handelt es sich hier nicht um eine beliebige Moschee, sondern um ein Heiligtum des Islams, und es ist sehr fraglich, ob es gelänge, die Mohammedaner zum Verzicht darauf zu bewegen. Aber abgesehen davon: im Palästina der jüngsten Gegenwart ist infolge der politischen Ereignisse so viel evakuiert worden, daß zu befürchten wäre, eine neue Umsiedlung, auch wenn sie noch so loyal durchgeführt wird, werde viel böses Blut machen und hartnäckigem Widerstand begegnen. Und ist schließlich nicht doch damit zu rechnen, daß irgendwelche Einzelpunkte des Projekts, mögen sie an sich auch harmlos sein, zum Anlaß werden, alte, längst totgeglaubte Eifersuchtsinstinkte unter den an der Grabeskirche beteiligten Konfessionen wachzurufen?

Nun sagt freilich Erzbischof Testa im Schlußwort, dieser Plan sei nicht d a s Projekt, sondern e i n Projekt, und wer ein besseres vorschlagen könne, sei willkommen (S. 147). Es bliebe also z. B. die Möglichkeit offen, die vorgeschlagene Gestaltung des Platzes um die neue Basilika so abzuändern, daß die eben erwähnte Omarijje einbezogen werden könnte. Damit wäre nicht nur eine Schwierigkeit beseitigt, sondern auch der Vorteil gewonnen, daß die neue Basilika und ihre Umgebung nicht so stark als christ-

liches Gegenstück zu dem mohammedanischen Haram mit dem Felsendom (gewöhnlich, aber fälschlich „Omarmoschee" genannt) in Erscheinung treten würde, wie das bei dem jetzigen Vorschlag leicht der Fall sein könnte — man vergleiche nur den Plan von Jerusalem auf Tafel II! In einem hauptsächlich und grundsätzlich mohammedanischen Staat wie Transjordanien wäre das ein Gesichtspunkt, der Beachtung verdient. So ließen sich auch bei anderen strittigen Einzelheiten des Projekts bei gutem Willen annehmbare Lösungen finden. Hauptsache wäre, daß eine Persönlichkeit die Leitung in die Hand bekäme, die stark genug wäre, die auseinanderstrebenden Interessen auf eine Linie zu zwingen. Wird sich ein zweiter Konstantin finden (richtiger gesagt: wird Gott ihn der Christenheit schenken), der zwar ohne Kaiserkrone, aber mit festem Willen, künstlerischem Empfinden, elastischem Einfühlungsvermögen und — reichen Mitteln das Werk des ersten Erbauers der Grabeskirche erneut?

Das sind Fragen der Zukunft — hoffentlich der nächsten Zukunft! Einstweilen muß man dem Apostolischen Delegaten dankbar sein, daß er dieses schwere Problem mutig aufgegriffen hat. Er hat sich damit freilich eine Riesenarbeit aufgeladen. Bequemer wäre für ihn gewesen, dem Grundsatz zu folgen: „Quieta non movere!" Aber dieser ist hier längst nicht mehr am Platze: was verfällt, ist kein „quietum" mehr. Allzulange hat die Christenheit über Kompetenzstreitigkeiten versäumt, was gegenüber ihrem bedeutendsten Heiligtum Pflicht gewesen wäre. Der Leser, der nachdenklich in diesem Buche blättert, wird das bittere Gefühl nicht los, daß vieles, was jetzt unendlich schwer ist, in früheren Zeiten leicht gewesen wäre. Es muß nun einfach etwas geschehen. Wo ein Wille ist, ist auch ein Weg. Möge es Erzbischof Testa vergönnt sein, den Willen, der in ihm lebt, in weitesten Kreisen zu entzünden, und denen, die er aufgerufen, ein gutes Stück auf dem Wege voranzugehen, dessen Ende unsere Generation wohl kaum erreichen wird, den zu gehen aber eine der Ehrenpflichten der Christenheit ist.

München F. Stummer

Bietenhard, Hans, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1951. VI, 295 Seiten. DM 24,—.

Der scheinbar unüberbrückbare Gegensatz, der sich im modernen Bewußtsein zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und offenbarungsgläubigem Weltbild aufgetan hat, stellt den Theologen vor die noch ungelöste Aufgabe einer echten und sauberen Synthese. Unter den Vorfragen, die zu diesem Zwecke geklärt werden müssen, nimmt die Erforschung des ntl. Weltbildes einen wichtigen Platz ein. Es würde sich zunächst handeln um die materialmäßige Zusammenstellung der im NT begegnenden Anschauungen und ihre Erläuterung durch zeitgenössische Parallelen. Wichtiger aber wäre dann die formale Untersuchung nach dem Verhältnis des ntl. Weltbildes zum unabdingbaren Inhalt der Offenbarung. Für ein Teilgebiet dieses Fragenkomplexes hat uns jetzt H. Bietenhard, Privatdozent an der Universität Bern, eine sehr dankenswerte Monographie geschenkt, in welcher er die Vorstellungen des NT von der himmlischen Welt vom Spätjudentum her beleuchtet.

Nach einer u. E. etwas unorganisch wirkenden Einführung (I), — sie enthält einen Überblick über die Quellen (A), die Namen der Himmel (B), die religionsgeschichtliche Herkunft der spätjüdischen Kosmologie (C) —, werden behandelt: Der gestirnte Himmel (II); Zeichen am Himmel (III); Der Himmel als Wohnstatt Gottes (IV); Die Engel im Himmel (V); Henoch — Metatron (VI); Der Himmel als Ort der Seligkeit (VII); Das himmlische Jerusalem (VIII); Der Himmel als Ort der Strafe (IX); Die himmlischen Schatzkammern (X); Die himmlischen Bücher und Tafeln (XI). Das Schwergewicht der Arbeit liegt in der Darstellung des spätjüdischen Materials aus Apokalypsen und Pseudepigraphen, Talmud und Midraschim. Die gnostischen, hellenistischen und mändäischen Quellen werden kaum herangezogen, doch wird auf die gnostisierenden Tendenzen im Spätjudentum ausdrücklich hingewiesen (Zusammenfassung XII). Von ntl. Texten sind besprochen: Die Magiererzählung (Mt 2,1-12) — nach B. eine astrologische Legende —; die Zeichenforderung der Pharisäer (Mk 8,11 f); die Vorzeichen der Parusie (Mk 13,24-26 par); die Thronvision von Apk 4; der zum Throne Gottes erhöhte Christus; Jesu Abstieg vom Himmel; die Engelklassen; Aussendung der 70 Jünger; der „Fürst der Welt"; der himmlische Gerichtshof (Mt 16,19; 18,18); der himmlische Kult; der himmlische Lobgesang; das

himmlische Paradies; das himmlische Jerusalem; der Satan als himmlisches Wesen (Eph 6,12; Lk 10,18; 22,31 f; J 12,31; 16,11; Apk 12; Röm 8,33 f); vom Schätzesammeln; die himmlischen Bücher; himmlische Offenbarungen. Im allgemeinen bietet B. für das NT keine neuen Erkenntnisse, aber eine praktische Zusammenstellung vieler Dinge, die bisher nicht so leicht zugänglich waren. Sein Standpunkt ist fast durchweg maßvoll und konservativ. In Einzelheiten wird der kath. Exeget anders urteilen müssen.

Der Verf. ist — und das macht den Wert der Arbeit aus — primär theologisch und erst in zweiter Linie religionsgeschichtlich interessiert, wenn auch — methodisch ganz richtig — das „primum in intentione" als Letztes erscheint. Während die Religionsgeschichtler der alten Schule und ihre Gegner (von Haus aus meist Philologen) alle Mühe darauf verwandten, Abhängigkeiten festzustellen bzw. zu leugnen, sich also fast ganz im Raume historischer und literarischer Kritik bewegten, hat die heutige Diskussion erfreulicherweise wieder theologisches Niveau gewonnen. So liegt auch für B. das Problem nicht darin, ob und wieweit das NT aus zeitgenössischen Quellen gespeist wird, sondern *wie* gleiche oder ähnliche Anschauungen in die ntl. *Verkündigung* einbezogen werden. Die Antwort ist im Grunde nicht überraschend, weil sie sich schon a priori aus dem Charakter der christlichen Offenbarung ergibt, gewinnt aber durch das reiche Vergleichsmaterial eine feste Überzeugungskraft: „Die christliche Botschaft hängt nicht an einem bestimmten Weltbild" (257). Ganz anders steht es im Spätjudentum. Dort gehörten die Kosmologie und andere „Wissenschaften" zum apokalyptischen Kerygma oder wie bei den Rabbinen zur Geheimlehre (256). Sehr aufschlußreich ist auch das umgekehrte Verhältnis, das NT und Spätjudentum zur *Offenbarungstatsache* besitzen. Das spätjüdische Schrifttum kennt eine verschwenderische Fülle von himmlischen Offenbarungen in jeglicher Form, aber diese sind nur Mittel zum Zweck: um das profane „Wissen" oder die moralisierende Paraenese mit höherer Autorität zu umkleiden. „Die Mystik ist hier das Korrelat des Rationalismus" (270). Im NT dagegen hängt alles an der *einen* und *entscheidenden* Tatsache, daß Gott sich wirklich in dem geschichtlichen Jesus von Nazareth geoffenbart hat. Nur zur Erläuterung dieses Heilsgeschehens bedient sich das NT — in sehr sparsamer Weise — des spätantiken Weltbildes. Hier ist also die *Person* des Offenbarers zentral und nicht irgendwelche kosmologische oder apokalyptische Spekulation, die sich abwechselnd auf Adam, Henoch, Moses, Baruch oder sonst jemand berufen möchte. Am deutlichsten zeigt sich der Unterschied in der Verwendung des Himmelfahrtsmotivs. Die Himmelsreisen der Apokalyptiker sind fast ausschließlich an einer Uranographie interessiert, der Weg als solcher und die dabei entdeckten „Geheimnisse" astronomischer, metereologischer, angelologischer und auch „theologischer" Art sind die Hauptsache. Im NT dagegen hat die Himmelfahrt Jesu neben dem Erhöhungskerygma keine selbständige Bedeutung. Erst unter gnostischem Einfluß hat man später versucht, die Reise selbst und ihre Stationen eingehend zu beschreiben (Asc. Jes.!). Für die ntl. Botschaft ist allein wichtig, *daß* Jesus die Himmel durchschritten hat und in das Allerheiligste eingetreten ist. Auch diese Aussagen wollen kein bestimmtes Weltbild verabsolutieren, sondern verkünden die Erhöhung Christi über alle geschaffenen Mächte in den Anschauungsformen der damaligen Zeit (63-68). Das Ergebnis der Arbeit kann in sich kaum angezweifelt werden. Gleichwohl stellt es nur einen ersten Schritt zur Lösung des angeschnittenen Fragenkomplexes dar, und wir meinen, daß es von einer tieferen Sicht her korrigiert und ergänzt werden müßte. Schon innerhalb des Rahmens, den sich die Untersuchung gesteckt hat, wäre es möglich, grundsätzlichere Klärungen zu finden. Der hauptsächlichste Mangel liegt u. E. darin, daß B. die fundamentale Unterscheidung zwischen mythologischer und philosophischer Aussageweise nicht genügend beachtet hat. (Zur Klärung der Begriffe: unter *mythologisch* verstehen wir hier — ohne an einer vollständigen Definition interessiert zu sein — die Erfassung der Weltwirklichkeit und ihrer Hintergründe von der *Phantasie* her. Mythologisches Denken bleibt deshalb an Raum und Zeit gebunden und kann niemals zu einem echten Begriff von Unendlichkeit oder Ewigkeit gelangen. Auch Gott und die himmlische Welt sind Gegenstände einer möglichen menschlichen Erfahrung. Die Unsichtbarkeit des Jenseitigen ist nicht wesensmäßig bedingt, sondern beruht auf der zu weiten Entfernung, die man übrigens berechnen zu können glaubt, und auf natürlichen Hindernissen wie etwa dem Firmament. — *Philosophisches* Denken hingegen vermag von jeder möglichen Erfahrung zu abstrahieren und *qualitative* Unterschiede zwi-

schen Gott und Welt, Himmel und Erde zu setzen. Die philosophische Aussage behauptet deshalb immer eine wesenhafte Andersartigkeit der metempirischen Dinge; im Sinne der „reinen Vernunft" führt sie sogar zum radikalen Dualismus und vollkommenen Agnostizismus.) Selbstverständlich darf die Schrift weder allein vom Mythos noch von der Philosophie her interpretiert werden, weil sie diese beiden Möglichkeiten menschlicher Weltdeutung weit übersteigt. Wichtig aber ist, ob sich die Offenbarung einfachhin in das Gewand mythischer Anschauungen kleidet — das man ihr also heute abstreifen müßte, um ihr ein passenderes anzulegen —, oder ob sie nicht selbst schon ursprünglich mythologische Anschauungen innerlich überwunden hat durch die Übersetzung in philosophische Wesensurteile. Wenn es sich so verhält, wäre die Aufgabe der „Entmythologisierung" bereits vom NT geleistet, und es käme nur auf die Interpretation an, nicht wieder in mythologische Fehldeutungen zurückzufallen. Besonders das spätjüdische Vergleichsmaterial zum NT könnte dazu verführen, weil weder die apokalyptische noch die rabbinische Spekulation zu metaphysischen Fragestellungen vorgestoßen ist. Im NT haben dagegen die gleichen Bilder und Vorstellungen einen völlig anderen Sinn gewonnen. Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist der Hebräerbrief: Der größte Teil seiner Anschauungen läßt sich auch im Spätjudentum belegen (vgl. Bietenhard 125—130.200), aber nicht befriedigend aus ihm erklären! Das himmlische Heiligtum oder die zukünftige Stadt haben mit ähnlichen Vorstellungen der Apokalyptik nicht viel mehr als den Namen gemein; im ntl. Verstande sind es reine Gleichnisse für die gesamte Heilswirklichkeit der jenseitig-zukünftigen Welt und keine besonderen Örtlichkeiten einer phantastischen Uranographie. Damit ist aber der entscheidende Schritt von der zeitbedingten spätjüdischen Himmelsanschauung zu einer allgemeingültigen philosophisch-theologischen Wesensaussage getan, in der die bildliche Einkleidung mitaufgehoben und zu ihrer wahren Bedeutung gebracht worden ist: nämlich Gleichnis zu sein, menschlich verstehbarer Zugang zur Wirklichkeit Gottes. Über die negative Feststellung B.'s von der grundsätzlichen Ablösbarkeit des ntl. Kerygmas vom antiken Weltbild hinaus möchten wir also meinen, daß die Ausdrucks- und Anschauungsformen der Schrift insofern bindend und unablösbar sind, als in ihnen ein bestimmtes Verständnis von Welt, Jenseits und Gott gelehrt wird, das eben von der dem Menschen eigenen und wesensmäßigen Anschauung nicht zu trennen ist. Deshalb ist es auch nicht angängig, die biblische Botschaft in beliebig andere Formen zu kleiden — was auf den unglücklichen Versuch der „Konkordanztheorien" hinausliefe —; man muß ihr vielmehr jene Anschauung belassen, in der das Wort der Schrift Fleisch werden wollte. Das allein sichert die Offenbarung vor dem zerstörenden Zugriff einer „Ent-" (oder sollte man nicht lieber sagen: „Re-"?)mythologisierung die den Gleichnischarakter der Glaubensaussage nicht erträgt.

Berlin F. J. Schierse S.J.

Kirchgässner, Alfons, Erlösung und Sünde im Neuen Testament, Herder-Freiburg 1950. XX u. 321 S. DM 14,—.

Der Verf. hat sich bei dieser erweiterten Dissertation (Freiburg i. B.) ein hohes Ziel gesteckt. Er will beantworten, was im Sinne des NT heißt, von Sünde erlöst sein, und wie von hier aus die Tatsache zu beurteilen sei, daß der Erlöste dennoch mit der Sünde nicht fertig sei. Er geht diese Aufgabe mit großem Fleiß und Verständnis an. Die abgeschlossene Diss., die sich nur mit den Paulusbriefen beschäftigte, brachte wohl den eigenartigen Aufbau mit sich: Paulusbriefe (darunter Hebr.- und Pastoralbriefe gesondert am Ende) — synoptische Evangelien — Apg — Kath. Briefe — Johannes. Oder sollte die Chronologie der ntl. Schriften eine gewisse Richtschnur gegeben haben? Die damit zusammenhängende Frage, ob eine zeitlich voranschreitende Entwicklung des Problems „Christ und Sünde" zu erkennen sei, und welche Gründe zu einer Verdichtung des Problems bei Paulus und Johannes (näherhin 1 Joh) geführt haben, stellt der Verf. aber nicht. So jedenfalls, wie er vorliegt, ist der Aufbau nicht glücklich zu nennen. Nach der starken Akzentuierung des Problems bei Paulus empfindet man ein Nachlassen der theologischen Spannung, wenn man zu den Synopt. und zur Apg gelangt, und wird erst wieder bei 1 Joh zu einer ähnlich erregenden Fragestellung geführt.

Aber man möchte noch eine weitere methodische Frage an den Verf. stellen. Hätte er nicht besser daran getan, sich auf das Problem „Christ und Sünde" zu beschrän-

ken? Dieses Problem dürfte für ihn nach seinem Ausgangspunkt bei Paulus die Hauptsache sein; denn er will ja untersuchen, ob die lutherische Auslegung, der Christ sei simul peccator et iustus, zu Recht bestehe. Das an sich löbliche Bestreben, einen reichen Beitrag zur ntl. Theologie zu leisten, hat ihn offenbar dazu getrieben, möglichst die gesamte ntl. Erlösungslehre (den Sündenbegriff, die verschiedenen Vorstellungs- und Ausdrucksformen für die Errettung aus dem Unheil und die Erlangung des Heils, ethische Mahnungen usw.) vorzuführen, also ein sehr weites Feld der ntl. Theologie zu bepflügen. M. E. hat darunter das Ganze stark gelitten. Auf der einen Seite wird das scharf pointierte paulinische und johanneische Problem verwischt, auf der anderen Seite kommen die vielen bildhaften, reichhaltigen und tiefgründigen Aussagen über die Erlösung zu kurz.

Für Paulus ergibt sich eine geschlossene und voranschreitende Untersuchung. Nach einem dankenswerten Überblick über die Geschichte des Problems in der protestantischen Forschung untersucht der Verf. einleitend den Sündenbegriff, das Selbstzeugnis des Apostels und seinen Kampf gegen die Sünde in den Gemeinden, stellt dann dialektisch den „sündlosen Christen" (56—136) und den „sündigen Christen" (136—147) gegenüber und geht schließlich auf das Spannungsverhältnis von Indikativ und Imperativ ein (147—157). Freilich wünschte man sich gerade dieses letzte Kapitel, das doch das Problem auf die Spitze und zu einer Lösung treiben soll, stärker ausgebaut. Wenn nun der Verf. diesen für Paulus möglichen modus procedendi für die anderen ntl. Schriften zur Folie nimmt, so ist dies nicht nur stark ermüdend für den Leser, sondern auch sachlich, innerlich kaum berechtigt. Der Verf. verweilt denn auch in den anderen Partien je nach der textlichen Grundlage teils mehr beim Sündenbegriff, teils mehr bei der Sündenvergebung und Heiligung, teils bei der Umkehrforderung und einzelnen anderen Fragen (unvergebbare Sünde usw.). Im einzelnen zeugt das Buch von einer intensiven und langdauernden Beschäftigung mit den ntl. Texten; dazu hat sich der Verf. in den Kommentaren und der sonstigen einschlägigen Literatur gründlich umgesehen. Ein fruchtbares exegetisches Gespräch läßt sich nicht an die oft begegnenden kategorischen Urteile über viele Stellen, sondern nur an eine sorgfältige Textanalyse und eine dem Text folgende Gedankenentwicklung anschließen. Bei wichtigen Stellen hat sich der Verf. — das sei ausdrücklich anerkannt — darum bemüht. Doch dürfte er nicht immer der Gefahr entgangen sein, daß ihm das Interesse für das ihn beschäftigende Problem den Blick für die Gedankengänge des ntl. Autors getrübt hat. Sonst dürfte ein Urteil wie dieses über Röm 6,1 ff nicht gut möglich sein: „Es sind nur wenige Begriffe, die das Ganze tragen; zwischen Ihnen pendelt die Rede, bald lehrhaft, bald imperativisch, hin und her" (74). Auch Röm 8,5-9 (144 f) scheint mir z. T. verkannt (Deutung auch auf Christen). Über Röm 3,25 f (102/4) und die dafür vertretene Exegese wäre eine Diskussion lohnend. Dagegen dürfte die Auffassung von 1 Joh 3,20 (299 f) von vornherein zu gewaltsam sein (panta nach ginoskei kann schwerlich als Maskulinum genommen werden). Zu weitgehende Schlüsse sind, daß in 1 Joh 2,15 das Wesen der Sünde positiv ausgedrückt werde (256); daß der Sünder nach 1 Joh 3,8 mit Notwendigkeit sündige (257); daß die Furcht, der Christ könne weltförmig werden, durch das Zutrauen auf die einwohnende göttliche Macht aufgehoben sei (267); daß nach den Stellen, in denen sich Jesus als Retter der Welt bezeichnet, indirekt gesagt sei, daß er die Seinigen bewahrt (284); daß sich von der Sündlosigkeit Jesu auch eine Beziehung zur Sündlosigkeit des Jüngers ergebe (292); daß in dem Wirken der Jünger, durch das der Paraklet die Welt überführt (Joh 16,8 f), auch ihr Wandel aus dem Glauben mitzuverstehen sei (294).

Statt weitere einzelne Körner herauszupicken und so den Gesamteindruck einer soliden exegetischen Kost, die in dem Buche geboten wird, zu beeinträchtigen, sei ein anderes nicht unwichtiges Anliegen zur Sprache gebracht: die biblisch-theologische Begriffsbildung und Formulierung. Der Exeget muß sich zwar auf einem guten dogmatischen Fundament halten; aber er muß sich auch hüten, mit später entwickelten dogmatischen Begriffen der ntl. Gedankenwelt beikommen zu wollen. Für die — durch die dogmatische Kontroverse mit Luther vielleicht notwendige — Unterscheidung zwischen reatus culpae und reatus poenae (135) könnte gerade hervorgehoben werden, daß im NT Schuld und Strafe wie selbstverständlich aufeinander bezogen werden. Ist bei Paulus wirklich eine impossibilitas (peccandi) moralis (135) nachzuweisen? Die „Vollkommenen" (teleioi) damit in Verbindung bringen, heißt den Tatbestand vereinfachen. Diese Art des von dogmatischer

Terminologie beeinflußten Denkens hindert vor allem eine klare Herausarbeitung des Sündenbegriffs. Zwar erkennt der Verf. die führende paulinische Vorstellung von der Hamartia als Sündenmacht (24 — ein „Prinzip" würde ich sie jedoch nicht nennen); aber er verdunkelt und verfälscht sie durch Sätze wie diese: „Vielmehr geht es um etwas Vorgegebenes, um eine objektive Seinsmacht im Menschen, die vor jeder subjektiven Versündigung besteht. Es ist dasjenige an der Natur des Menschen, was ihn zwangsläufig in die Tatsünde treibt und nicht mehr herauskommen läßt, negativ ausgedrückt ein defectus naturae . . ." (78). Beim synoptischen Sündenbegriff wird die Sünde „eine Unordnung der Seele" genannt (177). Auch die Bestimmung als „Beleidigung Gottes" (ebd.) scheint mir durch Mt 18,21 ff nicht gerechtfertigt zu sein; wir sind Gottes Schuldner — mehr läßt sich kaum sagen. Gerade durch die Erhebung der echten biblischen Bilder bekommt die biblische Theologie ihre Frische und Farbenfreudigkeit.

An weiteren nicht korrekten, unschönen oder bibl.-theol. anfechtbaren Ausdrücken sei kurz notiert: die Liebe „als Reflex des neuen Seins und Bewußtseins" (30); „quasisakramentale" Wirkung des unwürdigen Eucharistiegenusses (60); „quasiräumliches Sichbefinden in Christus" (86); Gerechtwerden aus Gesetzeswerken „offenbar eine seinshafte Qualität" (110); „volle Auszahlung des Angelds" (109 — das Angeld wurde doch bereits gezahlt, aber noch nicht der Rest, der zur vollen Summe gehört!); „Selbstentsündigungsgedanke" (294).

Auch sachlich bleiben manche Bedenken. Eine sorgfältige bibl.-theol. Untersuchung brauchten wir über den „Kommenden Äon" und seine Geltungskraft für unsere augenblickliche Heilssituation, ferner über sein Verhältnis zu anderen heilstheologischen Begriffen. Kann man sagen: „Für Paulus ist Christus der neue Äon" (127)? In sämtlichen S. 127, 1. Abschn. genannten Stellen kommt der Terminus „künftiger Äon" nicht vor, außer in Eph 1,21, und dort im futurischen Sinn. Die Begriffe „Neue Schöpfung" (2 Kor 5,17) und „Kommender (nicht: Neuer) Äon" sind auseinanderzuhalten, wie K. selbst zugesteht (127). Sind wir wirklich schon „in den neuen Äon hineingestellt" (129 — gesp. von mir)? Vgl. dagg. 1 Kor 3,18; 10,11; Gal 1,4; Eph 2,7. Nach K. ist der Christ, „genau genommen, gar nicht mehr ‚in der Welt', sondern ‚im Himmel' (Phil 3,20; vgl. Kol 1,13; Eph 2,6)" (89). Abgesehen von der Mißachtung von politeuma in Phil 3,20, bedürften die hier zutage tretenden Vorstellungen des Verf. einer gründlichen Überprüfung.

Weitere sachliche Ungenauigkeiten: Unter den Stellen, die „alle" gegen Judaisten zu verstehen seien, werden auch Röm 6,14; Eph 2,13 ff; Röm 7,4 aufgeführt (89). Unter die „Sünder" werden auch die Verwandten Jesu, die ihn am Wirken hindern wollen (Mk 3,20), subsumiert (181). Verf. spricht vom scharfem Kampf gegen die Irrlehren der Schriftgelehrten und Pharisäer (182 — gesp. v. mir). Das Pers.-Pron. in 1 Joh 3,6 wird S. 291 auf Gott, S. 296 auf Jesus bezogen.

In einer wissenschaftlichen Arbeit sollten sekundäre Zitierungen von alten Texten, die doch zu beschaffen gewesen wären, nicht vorkommen bzw. die Originaltexte nach einer wissenschaftl. Ausgabe belegt werden (s. in der ersten Hälfte Anm. 94, 108, 230, in der zweiten Hälfte Anm. 181, 226, 390, 438). Der frühere Passauer Exeget und jetzige Bischof von Augsburg heißt J. Freundorfer (nicht -dörfer, Anm. 63, 76 und S. 313). Der bekannte Kommentar aus Talmund und Midrasch sollte nach seinem Hauptbearbeiter mit „Billerbeck" oder „Str.-Bill", aber nicht „Str." zitiert werden.

Gibt so auch die Darstellung von K. noch zu manchen Wünschen Anlaß, so wird man ihm doch in seinen Hauptergebnissen zustimmen können Die noch immer nicht verstummte Behauptung eines unerträglichen Widerspruchs in den Texten wie auch die dialektische Lösung des Problems „Christ und Sünde" im Sinne des simul iustus et peccator werden durch seine Arbeit sachlich zurückgewiesen. Es ist erfreulich, daß auch auf katholischer Seite die Probleme der biblischen Theologie eine wachsende Beachtung finden, und es bleibt nur zu wünschen, daß in dieser soliden Weise bei uns weitergearbeitet wird.

Dillingen — Rudolf Schnackenburg

Altaner, Berthold, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Zweite, erw. Auflage. Freiburg, Herder, 1950. XX u. 492 S. DM 16,—.

Forscher und Studenten begrüßen das Wiedererscheinen von Altaners Patrologie, die schon in der Auflage von 1938 durch die überlegene Gelehrsamkeit und das

pädagogische Geschick des Verfassers ein unentbehrliches Nachschlagewerk und das beste einschlägige Lehrbuch geworden war. Es ist bewundernswert, wie sich Altaner trotz der kläglichen Arbeitsbedingungen und der überaus traurigen Bibliotheksverhältnisse, unter denen die deutsche Wissenschaft bis auf den heutigen Tag zu leiden hat, eine so vollständige Kenntnis der wichtigeren ausländischen Nachkriegsliteratur und ihrer wesentlichsten Forschungsergebnisse verschaffen konnte.

Über die Ausgabe von 1938 hinaus behandelt die vorliegende erstmals 13 Autoren, von denen 6, nämlich Symmachus (Exeget), Makarius-Symeon von Mesopotamien, Leontius von Jerusalem, Hypatius von Ephesus, Eutropius und der Anonymus der Vita Charitonis, in allerjüngster Zeit bekannt geworden sind. Die Notizen über Ammonius von Alexandrien, Andreas von Cäsarea, Antonius den Einsiedler und seinen Schüler Ammonas, Asterius den Sophisten, Johannes Maxentius, Leontius von Byzanz, Makarius den Ägypter, Pelagius, Petrus von Laodicea, Severus und Viktor von Antiochien sind wegen der neuesten Forschungsergebnisse im wesentlichen neu geschrieben. Bei der Behandlung des Lehrgehaltes der Schriften Augustins wurden die Abschnitte über die Taufe und die Eucharistie hinzugefügt. Neu ist auch die Behandlung der Eschatologie des Maximus Confessor. Um es kurz zu sagen: Wo immer man die frühere und die vorliegende Ausgabe miteinander vergleicht, überall muß man feststellen, daß eine kundige und geschickte Meisterhand am Werke war, die ergänzte und abrundete, oft aber auch beschränkte und strich.

Es ist nicht nur für Altaner, sondern für die deutsche Wissenschaft insgesamt eine Anerkennung, wenn seit dem Erscheinen der Ausgabe von 1938 inzwischen 1 französische, 1 ungarische, 2 spanische und 2 italienische Übertragungen bzw. Neubearbeitungen herausgekommen sind und eine englische sowie eine weitere italienische vorbereitet werden.

München W. Dürig

Symeon der Theologe, Licht vom Licht. Übersetzt von Kilian Kirchhoff. In zweiter Auflage herausgegeben von P. Chr. Schollmeyer. 328 S. in Leinen DM 12,50.

In der Einsamkeit seines Verbannungsortes Chrysopolis schaute Symeon der Theologe (949—1022) die Herrlichkeiten des göttlichen Lichtes und in dieser Herrlichkeit wendet sein Geist rückschauend sich seinem opferreichen Leben zu. Alles, was ihn in den Jahren der Einsamkeit bewegte, sein Flehen, sein Danken und Jubeln, seine Sehnsucht nach dem Aufgehen im göttlichen Lichte, sein Bereuen und Bekennen vor Gott, ist in den Hymnen eingefangen. Alle Bitternisse und Leiden, alle Kampfesnöte des Lebens leuchten auf als Gnaden Gottes und Brücken zu Gott. Symeon lehrt den Leser seiner Hymnen, die Verachtung von seiten der Menschen als ein Unterpfand der himmlischen Glorie zu betrachten und menschlichen Ruhm als schmachvolle Beleidigung hinzunehmen; er mahnt ihn, daß er Gott als die höchste Wirklichkeit fühle und schon zu Lebzeiten einen Schimmer des göttlichen Lichtes widerstrahle. — Die Übersetzung des 1944 von den Nationalsozialisten ermordeten P. Kirchhoff vermittelt einen getreuen Eindruck von der geistglühenden Theologie Symeons.

München W. Dürig

Günter, Heinrich, Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte, Freiburg 1949, Großoktav, VIII u. 375 S., geb. DM 12,—.

Der bekannte Münchener Historiker, den die Münchener Theol. Fakultät im Jahre 1950 für seine Verdienste um die Kirchengeschichte und christl. Literaturgeschichte zu ihrem Ehrendoktor ernannt hat, legt hier die Frucht einer mehr als fünfzigjährigen Beschäftigung mit der wissenschaftlichen Hagiographie vor. Wir haben schon Werke, welche die Legenden vom rein historischen oder vom literarhistorischen Standpunkt aus untersuchten und gelegentlich auch Streiflichter auf die Psychologie der Legende warfen, so z. B. Delehaye-Stückelberg, Lanzoni und Schreiber, aber mit den psychologischen Unterlagen der Legendenmotive als Massenerscheinungen hat sich erst Günter systematisch befaßt. Von dieser Seite her gesehen, nehmen sich die Legenden oftmals anders aus, als sie dem erscheinen, der mit der Skepsis des Nur-Historikers an sie herangeht. Gewiß muß man in der Motivforschung immer äußerst zurückhaltend sein, aber gerade die strenge Sachlichkeit und die peinliche Zurückhaltung, die Günter bei der Herausstellung der Legendenmotive übt, machen deutlich, daß einem takt- und pietätvollen Historiker bei einem in solcher Fülle und

Verfügbarkeit vorliegendem Stoffe wie es die Legenden sind, volkspsychologische Schlüsse möglich und erlaubt sind. Quellen sind ihm vor allem das Heiligen-Lexikon Stadlers und die Legenda Aurea des Jakob von Varazze (a Voragine), aber sie nicht ausschließlich, denn es ist auch die antike, die buddhistisch-indische, überhaupt die außerchristliche Legenden- und Sagenwelt herangezogen.

Man kann gewiß unterscheiden zwischen dem Legendenschreiber Jakob von Varazze oder anderen, die wie Gregor d. Gr. in seinen Dialogen die kursierenden Legenden gesammelt haben, und dem Volke, man kann den Formgesetzen der Volksliteratur nachgehen, aber das sind Methoden und Wege, die eine demopsychologische Betrachtung nicht überflüssig machen. Das ist es gerade, was Günter unternimmt, eine Deutung v o n d e r V o l k s s e e l e aus. Nicht so, daß er bei jeder einzelnen Legende die psychische oder gar historische Herkunft nachweist, was ein unmögliches Beginnen wäre, weil die Volksseele weder sich noch anderen darüber Rechenschaft gibt. Er klassifiziert vielmehr das mannigfaltige Material nach bestimmten thematischen Motiven, solche sind, um nur einige anzuführen: „Das Heilige und was mit ihm zusammenhängt, ist unverletzlich" (29), „Wer von Gott ganz durchdrungen ist, überschreitet Flüsse (Jamblich)" (40), „Weltmotiv ist die Vorstellung von einem jahre- und jahrhundertelangen Schlaf und dem Wiedererwachen in einer veränderten Welt" (67), „Die Erde duldet keinen Unwürdigen in ihrem Schoß" u. a. Die ungeheure Fülle von Legenden schmilzt bei einer derartigen Untersuchung zusammen in verhältnismäßig wenige Gruppen von Motiven und Grundgedanken, die uns Günters mühevolle Arbeit überschaubar vor die Augen gestellt hat.

Die vier großen Abschnitte des Buches sind nur knappe Andeutungen des reichen Inhalts des Buches: Die Vorbemerkungen handeln vom Wesen und den Voraussetzungen der Legende und sind bereits mit zahlreichen Beispielen illustriert, das erste Kapitel „Die gemeinmenschliche Legende" umfaßt die antiken Formen, Wandermotive und Verchristlichungen, das zweite Kapitel „Gleichartigkeit ohne Entlehnung" ist untergeteilt in 1. Auserwählung, 2. Heiligen-Hilfsmacht, 3. Der Heilige und das Leblose, im dritten Kapitel „Eigenchristliche Anpassungen" sind die legendären Vorstellungen, die im Laufe der Zeit mit der Heiligen Schrift, mit heiligen Personen und mit dem Jenseits verknüpft wurden, auf ihre psychischen Wurzeln untersucht. S. 2 schreibt Günter: „Legende hat ihren Beigeschmack von Unwissenschaftlichkeit, und auf der anderen Seite steht die Furcht vor dem Umsturz, obgleich jeder kleinste Ausschnitt genügt, den Wert der Legende gerade für die Wertung des geschichtlichen Heiligen darzutun." G e s c h i c h t e und Legende der Heiligen werden immer säuberlich getrennt, so wie wir ja auch die echten Akten der Märtyrer von den Märtyrerlegenden, deren historischer Kern ganz verschieden bemessen werden muß, grundsätzlich trennen. Wer Günters Buch liest, wird sich überzeugen, daß er sich in der zarten poesievollen Welt, welche sich die Volksseele in den Legenden geschaffen hat, mit der Pietät bewegt, die eine adäquate Geschichtsmethodik fordert. Günter zeigt das Werden und Wachsen der Legende aus dem Denken und Wünschen der Volksseele heraus, wie sie ähnlich den altchristlichen Apokryphen die Lücken der historischen Schriften ausfüllt, wie sie Schriftworte versinnbildet, Sprachbilder historisiert oder das spezifisch Neue des Christentums eigenständig ausdeutet. Die Legenden hätten keinen besseren Psychologen und Interpreten finden können als Günter. Er hält sich immer an seine psychologischen Grenzen, manchmal fügt er eine historische oder literarische Erklärung bei, so versucht er S. 108 eine Erklärung im Anschluß an De Waal für das Ausfließen wohlriechender Salben aus den Särgen von Heiligen. Einige Legenden fügen sich nur lose in das Gesamtgut der Motive ein, das ist aber kein Mangel unseres Buches, sondern ein Zeichen für die Vielgestaltigkeit des Legendenstoffes. Auf einige Punkte sei besonders aufmerksam gemacht: S. 116 f, 119 Anm. 27, 120 psychol. Erklärung des Schwebens, S. 175 wie der Zauber in die Legende kam, nicht als Hilfsmittel der Legendenträger, sondern als Kampfmittel der Gegner, S. 209 die Fußeindrücke im Kirchenboden, S. 229 die sog. redenden Kruzifixe, ob ein bloßes inneres Erlebnis, S. 256 Kommunionlegenden, z. B. wie aus dem Ciborium eine Partikel einer Tertiarin in den Mund flog, S. 262 f Stigmen, 267 die Frage nach dem Flüssigwerden des Blutes des Hl. Januarius wird offengelassen, S. 331-335, wie die Legende gegenüber Dämonenglauben, Teufelskult und Hexenglauben im Rahmen harmloser Vorstellungen blieb und wie mit den Schwinden des Heiligenglaubens bei Beginn der Neuzeit andere Abwehrmittel, der ganze dämonische Wahn der Volksbücher und anderes aufkam; S. 25,139 vom Humor.

In den Drucktypen wäre es vielleicht besser gewesen, wenn mehr Abwechslung durch verschiedene Schriftgrößen, durch Sperrungen und Einrücken bei neuem Absatz geboten wäre, denn das würde die Absicht des Verfassers, das ganze weitschichtige Legendenmaterial überschaubar zu machen, auch äußerlich unterstreichen. Im übrigen sorgen ja die vielen kurzweiligen Geschichten für die nötige Abwechslung. Druckfehler: S. 148 Anmerk. 52 Bigelmair statt Biglmair, 164 die griechischen Lettern unten, 181 der Berg bei Füssen heißt Säuling, nicht Säugling(!), 329 unten blies statt bließ; das ausführliche Register am Schluß ist ein Legenden-Lexikon für sich, wir müssen dem Verfasser dankbar sein für die sorgfältige Bearbeitung desselben, man findet fast alles, was man sucht; S. 350 wäre bei Griffeltod die Seite 148 nachzutragen, nicht gefunden habe ich von S. 236 Maria Scheurerin-München. Das 198 und 299 genannte Kastell Quintanis ist nicht „Platling bei Osterhofen", sondern, wie auch die Ausgrabungen beweisen, der Ort Künzing, Bahnstation Girching zwischen Osterhofen und Pleinting. 93 ist wohl Ausschöpfung, nicht Erschöpfung gemeint.

Das Buch darf ein neues, wissenschaftliches hagiographisches Lexikon genannt werden. Die saubere, mit gewissenhafter Zurückhaltung geübte Methode hebt es wohltuend ab von so vielen Schriftstellern, die aus Unkenntnis der Psychologie, der Volkskunde, der Literaturgattungen und Geschichte im Reich der Legenden wie Elefanten im Porzellanladen gehaust haben. Der Volkskundler, der Psychologe, der Historiker und Hagiograph, jeder, der sich für Legenden interessiert, empfängt reiche Anregungen aus dem Buche. Wir bedauern bemerken zu müssen, daß H. Günter am 13. Mai 1951 verschieden ist.

München Adolf W. Ziegler

Schubert, Hans von, Grundzüge der Kirchengeschichte, 11. Auflage, hg. u. erg. von Erich Dinkler, Tübingen 1950, VIII u. 337 S., 8°.

Die Anzeige einer Neuerscheinung, mit der der Name Hans von Schuberts fortlebt, ist auch dem katholischen Kirchenhistoriker ein Bedürfnis. Mit Ausnahme des letzten Kapitels „Zwischen den Zeiten" gibt diese elfte Auflage die zehnte (1937) unverändert wieder. Die Bewährung der gleichgebliebenen achtzehn Kapitel ist schon damit gegeben, daß Herausgeber laut Vorwort „auf vielfachen Wunsch hin" an den Wiederdruck gehen konnte (S. VII). Nicht nur aus Gründen der Opportunität, noch mehr um eines gerechteren Urteils willen möchte man allerdings einige Stellen retuschiert wissen. Auch eine stilistische Überarbeitung wäre wünschenswert gewesen. Ist doch seit der ersten Auflage fast ein halbes Jahrhundert vergangen.

Von solchen Wünschen abgesehen, kann das Wiedererscheinen dieser das geistesgeschichtliche Moment in jeder Hinsicht glücklich betonenden „Grundzüge" nur begrüßt werden.

Das von Erich Dinkler neugeschriebene Kapitel reiht sich gleichförmig an. Auch ihm eignet die Fähigkeit, große Linien und treibende historische Kräfte zu erfassen und in lebensvollen Bildern darzustellen. Eine gewählte Diktion, die sich gern wirkungsvoller Antithesen und Wortspiele bedient, zeichnet diese Querschnitte durch das letzte Menschenalter aus. Es sind folgende drei: Auftreten des totalen Staates, Vordringen der dialektischen Theologie und Ökumenische Bewegung. Die rund vierzig Seiten sind derart meisterlich gestaltet, daß man Vf. mit großer Spannung folgt.

Tief beeindruckt die mit vorzüglicher Prägnanz veranschaulichte Klimax der beiden Weltkriegskatastrophen. Mit sachlicher Bestimmtheit werden jeweils die Versuche der Siegermächte charakterisiert, die europäischen Verhältnisse zu ordnen, nicht nur die wirtschaftliche und soziale Krisis, sondern die Krisis der Gesamtkultur zu überwinden. Das amerikanische Verantwortungsbewußtsein für die aktive Teilnahme an der Neuordnung unseres vom zweiten Krieg zerrissenen Erdballs wird gebührend unterstrichen. Gegen die Kirche erheben sich in dieser Zeit zwei Typen der das 20. Jahrhundert bedrohenden staatlichen Totalsysteme, der Nationalsozialismus und der Bolschewismus. In geistvoller Weise wird die äußere Geschichte der Protestantischen und Katholischen Kirche unter dem Drucke dieser beiden antichristlichen Bewegungen dargestellt und dabei die Feststellung gemacht: Im großen Ringen der Mächte dieser Welt war die Katholische Kirche ihrem Wesen entsprechend innerlich geeinter, aber von außen her ebenso von den politischen Sturmfluten umbrandet.

Durch den zweiten Querschnitt wird inneres Leben der Kirche aufgezeigt. Die dialektische Theologie prägt die Theologie innerhalb der Protestantischen Kirche in

dieser Zeit. Sie ist vom Korrektiv gegenüber der herrschenden liberalen wie orthodoxen Theologie mehr und mehr zum Regulativ geworden. In der ersteren Rolle hat sie an die Offenbarung des Evangeliums erinnert und sich jedem Versuch entgegengestellt, diesen Offenbarungscharakter durch Historisierung oder Idealisierung aufzulösen. Als Regulativ fordert sie die konkrete Entscheidung, ohne der Gefahr zu erliegen, das Christentum auf Humanität und Ethik zurückzuführen. Als Verdienst der „Theologie der Krisis" wird gebucht, daß sie entscheidend an der Überwindung der Krisis der Theologie mitwirkte, daß ohne den starken Einfluß des Schweizers Karl Barth auch die kirchliche Abwehr gegen den Angriff des totalen Staates nicht so geführt worden wäre. Vf. kommt weiterhin auf die allgemeine Lage der theologischen Wissenschaft zu sprechen. Sie erweist sich besonders nach dem zweiten Krieg als sehr ernst. In einzelnen Disziplinen sind große Lücken zu verzeichnen, so vor allem in der neutestamentlichen Wissenschaft. Der jüngeren Generation „fehlt es weithin an der methodischen Sicherheit und echten humanistischen Bildung, wie sie der Generation unserer Lehrer eigen war". Nur allzu bitter empfinden wir, daß die Wissenschaft nicht nur Stille, sondern auch einen gewissen Wohlstand benötigt.

Einen dritten Querschnitt gibt die Entwicklung der Ökumenischen Bewegung. Auch dieser Passus ist wie die vorausgehenden von tiefem religiösem Ernst getragen. Wesen, Entstehung und Weiterentwicklung der Ökumenischen Bewegung bis zur Konferenz in Amsterdam 1948 werden dargelegt. Hierbei begegnen wir wiederholt grundsätzlichen Äußerungen, für die wir dem Vf. dankbar sein müssen. So betont er, „daß vor der Einheitsfrage die Wahrheitsfrage zu stehen hat" (S. 323 f), und daß „die alle bestimmende Wahrhaftigkeit" sich „nicht aus Zweckgründen relativieren läßt" (S. 326). Eine Gleichschaltung der Stellungnahme des Heiligen Stuhls zur Ökumene und der Absage des Moskauer Patriarchats an die Weltkirchenkonferenz in Amsterdam hätte jedoch wegen ihres verschiedenen Tenors vermieden werden sollen. In diesem Fall kann dem Vf. der Vorwurf mangelnder Objektivität und Konsequenz nicht erspart werden. Weit davon entfernt, den Eindruck einer „polemischen Absage" (S. 327) zu erwecken, hätte der katholische Standpunkt mit der Forderung der „Rückkehr zum römischen Primat" (ebd.) gerade in Anbetracht der obenzitierten grundsätzlichen Äußerungen des Vf. bei ihm Verständnis finden dürfen. Um dem Leser selbst Vergleich und Urteil zu ermöglichen, sei auf den Bericht über die Stellungnahme des Moskauer Patriarchats in der Theologischen Literaturzeitung 75 (1950) 2,109 f verwiesen.

An Einzelheiten ist zu berichtigen: S. 98 muß es „eingegliedertes Ganzes" heißen statt „Ganze", S. 318 Z. 14 sie statt es. Das Bayerische Konkordat wurde 1924 abgeschlossen, nicht 1925 (S. 307).

Ein sauber gearbeitetes Namenregister erleichtert den Gebrauch des für weitere Kreise bestimmten, vorzüglichen Buches. Daß die Kenntnis der historischen Tatsachen im allgemeinen Voraussetzung für die Lektüre ist, gilt wie für die früheren Auflagen so auch für diese. Der erst Lernende muß aus andern Quellen schöpfen.

Dillingen — Frz. X. Haimerl

Schreiber, Georg: Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit. Gesammelte Abhandlungen. Band I. Münster 1948. XV, 488 S.

Wie Heinrich Mitteis eine umfassende vergleichende Darstellung über den Staat des hohen Mittelalters geboten hat, so hält Georg Schreiber ein Gegenstück über den Verband des hohen Mittelalters für angebracht und leistet hiefür bedeutsame Vorarbeiten. Er faßt dabei die Gallia christiana des hohen Mittelalters ins Auge, weil hier die bisher noch wenig erschlossenen Quellen, besonders die Traditionsnotizen, ausnehmend reichlich fließen. Im Vorwort verbreitet er sich über die hauptsächlichen Ziele seiner Forschungen. Er will die Zusammenhänge der religiösen Vereinigungen mit den weltlichen Elementen der Grundherrschaft und umgekehrt der weltlichen Gemeinschaften mit der Sakralkultur, die Vermischung von weltlichen und religiösen Elementen in den Ritterorden und im Hospital vom Standpunkt des Genossenschaftlichen aus betrachten. Er führt die grundlegenden Forschungen von Ulrich Stutz über die Entstehung und Blüte des Eigenkirchenzeitalters in der Richtung fort, daß er die Abwandlung und Beendigung dieses Zeitalters herausstellt. Dabei beleuchtet er manche Fragen von der historischen Volkskunde her, zieht er Verbindungslinien zur Geschichte

der Liturgie und zeigt er die Verschwisterung von Recht und Liturgie auf. Besonders verfolgt er die byzantinischen Einflüsse auf den Westen.

In dem vorliegenden Sammelband stellt der Verfasser acht verschiedene Abhandlungen zusammen, die er früher im Archiv für Kulturgeschichte, im Archiv für Urkundenforschung, in der byzantinischen Zeitschrift, in der kanonistischen Abteilung der Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte und in der Zeitschrift für Kirchengeschichte veröffentlicht und jetzt wesentlich überarbeitet und ergänzt hat. Es ist unmöglich, den ganzen Reichtum seiner fruchtbaren Forschungsergebnisse in einer kurzen Rezension einigermaßen erschöpfend darzulegen. Es können nur die wichtigsten Ergebnisse hervorgehoben werden.

In der ersten Abhandlung über das byzantinische und abendländische Hospital erläutert er ausführlich die Spitalordnung des Pantokratorklosters in Byzanz, einer Schöpfung des Kaisers Johannes II. Komnenos (1118—1143). Während das größte mittelalterliche Spital von Paris, das Hôtel-Dieu, seine Entwicklung dem Bischof und Kanoniker und vor allem der Kraft des städtischen Gedankens verdankte, wurde das byzantinische Hospital im Organismus des genannten Klosters verankert. In der Bildung von ausgesprochenen Hospitälern erlangte der Osten einen Vorsprung vor dem Westen, wo mehr eine Vorliebe für den Typ des Xenodochiums bestand. Hier wurden die Hospitäler hauptsächlich von den nach der Augustinerregel lebenden Kanonikern, von den Ritterorden und von den Bruderschaften übernommen. Die Spitalordnung des Pantokratorklosters enthielt Bestimmungen über die fünf Abteilungen des Krankenhauses, über die angegliederte Ärzteschule, über die Besoldung der Ärzte und Angestellten und über die unentgeltliche Aufnahme und den freien Unterhalt der Kranken. Was die Spitalordnung dem Willen des Kaisers gemäß regelte, das sollte vom Kloster seelisch und caritativ durchdrungen werden.

In der zweiten Abhandlung über Cluny und die Eigenkirche würdigt der Verfasser Traditionsnotizen des hochmittelalterlichen Frankreichs, besonders des 1055 im Herzogtum Gascogne errichteten Priorats Saint-Mont, um an Hand dieser knappen Quellen die Auflassung und Vergabung von Eigenkirchen an das Kloster herauszustellen. Durch diese Urkunden konnte er eine Reihe von Motiven nachweisen, warum die Laien ihre Eigenkirchen ganz oder teilweise an das Kloster übertrugen (Eintritt ins Kloster, Gebetsverbrüderung mit dem Kloster, Empfang des Mönchsgewands nach dem Tode, Begräbnis im Kloster, Totengedenken durch das Kloster, aber auch Erlangung einer Geldzahlung oder Leibrente). Gerade beim Erwerb dieser laikalen Niederkirchen bewahrte sich Cluny seine Selbständigkeit gegenüber der gregorianischen Reform. Nachdem dann Cluny seine Arbeit an der Auflösung dieser Eigenkirchen geleistet hatte, brach die Zeit für die Neugründungen von Citeaux und Prémontré an, die sich wieder stärker auf die Verwirklichung des Armutsgedankens besannen und mit den großen Rodungen in der Einsamkeit begannen. Erst nachdem Cluny im 11. Jahrhundert die Eigenkirchen aus den Laienhänden befreit hatte, konnten im 12. Jahrhundert Gratian und Alexander III. die altkirchlichen Rechtsvorstellungen wieder beleben, welche der Diözese und Pfarrei ein neues Gesicht gaben. So ist es dem Verfasser meisterhaft gelungen, das burgundische Reformzentrum in eine neue Beleuchtung zu rücken, wobei er über den Bereich der kirchlichen Rechtsgeschichte, der Verfassungsgeschichte und der Diplomatik weit hinausgreift und in das Gebiet der mittelalterlichen Frömmigkeit, ja sogar der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte tief eindringt.

In der dritten Abhandlung liefert er zur cluniazensischen Reform insofern einen Beitrag, als er den 1. Band der Studien zur Reform der deutschen Klöster im 11. Jahrhundert von Ernst Tomek ausführlich bespricht. Im ersten Teil dieser mühsamen Untersuchung werden die Anfänge der Reform unter Kaiser Heinrich II. behandelt. Der Einfluß Clunys auf die reformfreundliche Politik des Kaisers wird nachgewiesen. Er konnte durch zwei Einbruchspforten eindringen, einmal von Kloster Einsiedeln aus, das durch englische Cluniazenser reformiert wurde, nach St. Emmeram in Regensburg und später mit weniger dauerndem Erfolg von Lothringen aus. Im zweiten Teil der fesselnden Untersuchung werden die Statuten der Frühreform besprochen, die maßgebenden Consuetudines Cluniacenses, die davon in mancher Hinsicht abweichenden Consuetudines Farfenses und die von den ersteren abhängigen Consuetudines Einsiedelenses.

In der vierten Abhandlung über das kirchliche Abgabenwesen an französischen Eigenkirchen betritt der Verfasser lockendes Neuland. Im einzelnen betrachtet er

die Person des Opfernden, die Oblationen an den Feiertagen und die Teilung der Einkünfte zwischen Kloster und Weltpriester nach dem Gesetz der germanischen Drittelung. Daran schließt er eine eigene Untersuchung über die Abgaben beim Zweikampf, die dem Priester dafür geleistet wurden, daß er vor dem Gottesurteil den Kämpfer und seine Waffen segnete. Das Ordalwesen wurde vom Eigenkirchenrecht gestützt und schwand erst nach dessen Überwindung dahin.

In der fünften Abhandlung untersucht der Verfasser mittelalterliche Segnungen und Abgaben wie die Brotweihe und den Brotdenar. Die Brotweihe führte ihren Ursprung auf die altchristliche Eulogie zurück und setzte sich später im französischen Brauch des pain bénit fort. Im Hochmittelalter bekam der Weltgeistliche an den Klosterkirchen zum Entgelt für die Brotweihe und aus Achtung vor seiner Segensmacht einen Denar. Dieser erscheint in den Traditionsnotizen nicht mehr als ein freiwilliges Opfer der Gläubigen, sondern schon als eine Pflichtleistung. Es zeigten sich die ersten Ansätze einer Stolgebührenordnung.

In der sechsten Abhandlung geht der Verfasser den Beziehungen von Gregor VII., Cluny, Citeaux und Prémontré zur Eigenkirche, Parochie und Seelsorge nach. Gregor VII. mußte nach U. Stutz den Kampf um die Befreiung der Niederkirche aus der Laienherrschaft zunächst noch zurückstellen. Doch dies gilt nur für den deutschen Raum. In Frankreich forderte schon im 11. Jahrhundert der reformerische Episkopat auf einer Reihe von Synoden die Laien zur Aufgabe ihrer Herrschaft über die Eigenkirchen auf. Aber er konnte seine Forderungen nur mit Hilfe von Cluny und anderen monastischen und kanonikalen Gruppen durchsetzen. Im burgundisch-französischen Raum übergaben die Laien ihre Eigenkirchen meist dem Kloster. Dadurch wurden die Pfarreien verkirchlicht. Gregor VII. bekundete sein Interesse an der Niederkirche auch dadurch, daß er im Anschluß an die Synode von Mâcon 585 (c. 4), von Mainz 815, von Tribur 895 und von Rom 1059 auf der Lateransynode 1078 (c. 12) vorschrieb: „Jeder Christ muß bei der Messe etwas opfern (cf. c. 69 D. 1 de cons.). Die Entrichtung von Oblationen an Sonn- und Feiertagen wurde neben der des Zehnten zu einem Merkmal der Pfarrei. Streitigkeiten zwischen dem klösterlichen Konvent und dem weltlichen Seelsorgsgeistlichen über diese Einkünfte wurden durch den Bischof geschlichtet. In der Theorie versetzte Gratian, in der Praxis Cluny mit seinen Verbündeten dem Eigenkirchenwesen den Todesstoß. Clunys Rivalen dagegen, die Zisterzienser, erhoben gegen seine Grundherrschaft und Eigenkirche schärfsten Widerspruch. Sie verzichteten ob ihres Armutsideals auf den Besitz eigener Pfarrkirchen und überließen die Seelsorge und die pfarrlichen Einkünfte ganz den Weltgeistlichen. Während Cluny bezüglich der Pfarrei und ihrer Einkünfte noch im Bann des germanischen Eigenkirchenrechts stand, verlieh Citeaux den Auffassungen des römischen Kirchenrechts neuen Ausdruck. Die Regularkanoniker und besonders die Prämonstratenser hinwiederum stützten die Pfarrei, indem ihre meist adeligen Mitglieder die Pfarrseelsorge übernahmen. So wurde die Pfarrei im hohen Mittelalter dem Einfluß der Laien entzogen und durch den Gregorianismus und die kirchlichen Genossenschaften gehoben.

In der siebenten Abhandlung bietet der Verfasser Studien zur Exemtionsgeschichte der Zisterzienser. Er weist nach, daß der dem Stammkloster Citeaux ausgestellte Schutzbrief des Papstes Paschalis II. (1099—1118) noch nicht die Exemtion gewährte. Er hält seine frühere Annahme nicht mehr aufrecht, daß die Zisterzienser die Befreiung von der Strafgewalt des Bischofs schon durch Alexander III. im November 1161 bekamen. Er legt vielmehr dar, daß erst Papst Luzius III. dieses Privileg auf der Synode von Verona 1184 ausfertigte. Urban III. dehnte es 1186 auf die mercenarii und vicini der Zisterzienser aus.

In der achten Abhandlung beleuchtet der Verfasser das vorfranziskanische Genossenschaftswesen. Er unterscheidet voneinander scharf die zwei Formen des Monasteriums und der Kanonie. Zunächst verfolgt er die Entwicklung Clunys vom päpstlichen Eigenkloster bis zum Großverband mehrerer Abteien und vieler Priorate, der schließlich eine europäische Reichweite erlangte. Er ergänzt die Forschungen Mabillons über die Gründe für die Bildung einzelner Zellen und legt die Eigenart und Verfassung der cluniazensischen Priorate dar. Schließlich bringt er den interessanten Nachweis, daß die Zisterzienser und Prämonstratenser 1142 ein originelles Abkommen über die Abgrenzung ihrer Interessensphären abgeschlossen und so das Gleichgewicht der Kräfte des Monasteriums und der Kanonie hergestellt haben. Von den vorfranziskanischen Genossenschaftenen der Cluniazenser, Zisterzienser und Prämon-

stratenser lassen sich verbindende Linien zum Zeitalter der Bettelorden ziehen. So bietet der Sammelband mit seinen acht Abhandlungen eine reiche Fülle von wertvollen Forschungsergebnissen. Der Verfasser hat sich vor allem das Verdienst erworben, durch die neu erschlossenen Quellen der Traditionsnotizen auf die Bedeutung Clunys und seiner Priorate für die Auflösung der laikalen Eigenkirchen ein neues Licht geworfen zu haben. Die Aufteilung des Stoffes in verschiedene Abhandlungen bringt naturgemäß manche Wiederholungen mit sich; aber dafür wird uns das Bild Clunys um so eindrucksvoller vor Augen gestellt. Die erschienene Literatur zu den einzelnen Teilen, so zur Pfarrgeschichte, wird umfassend gewürdigt. Die Forschungen bedeutender Forscher wie Mabillon, A. Franz und U. Stutz werden weitergeführt. Neue Forschungsaufgaben werden gestellt. So wird dazu angeregt, eine Geschichte der Zisterzienser, der mittelalterlichen Litanei und der Stolgebühren zu schreiben. Möge es dem Verfasser vergönnt sein, seinen im Vorwort angekündigten Plan zu verwirklichen und weitere Bände seiner gesammelten und vermehrten Abhandlungen folgen zu lassen!

München Karl Weinzierl

Schreiber, Georg: Zwischen Demokratie und Diktatur. Persönliche Erinnerungen an die Politik und Kultur des Reiches (1919—1944). Münster 1949, 150 S.

Aus reicher Erfahrung zeichnet hier der bekannte Kirchenhistoriker und Politiker von Münster seine persönlichen Erinnerungen an die 25 Jahre zwischen 1919 und 1944 auf. Dabei bietet er nicht in streng systematischer Einteilung und geschichtlicher Reihenfolge, aber in lebendiger Darstellung ausgewählte Kapitel und Streiflichter. Von seinem Berliner Lehrer Hans Delbrück hat er es gelernt, die Episode fesselnd einzuschalten. Er bleibt keineswegs im Bereich des Subjektiven stecken; hat er doch seine Erinnerungen durch politische Schriften wie die drei Bände des Politischen Jahrbuchs (München-Gladbach 1925—1928) unterbaut. Wie kaum ein anderer ist er dazu imstande, zur Innen- und Außenpolitik, Religions- und Kirchenpolitik, Wissenschafts- und Kulturpolitik des Deutschen Reiches so manches Neue zu bringen.

Sein „Blick in die Werkstatt" weist die Forschung auf wichtige Quellen zur Geschichte des Zweiten Reiches hin, auf die bisher zu wenig verwerteten gedruckten Verhandlungen des Haushaltsausschusses, die Erinnerungen früherer Staatsmänner, wie des preußischen Ministerpräsidenten Otto Braun, die Aufzeichnungen und Briefe, die Gustav Stresemann betreffen, J. Mausbachs Kulturfragen der deutschen Verfassung und Jahrbücher zur Geschichte der politischen Parteien. Die „Kulturpolitik des Reiches" zeigte ihre ersten Ansätze schon im Bismarckischen und Wilhelminischen Zeitalter. Aber erst seit 1918 wuchs das Reich in größere kulturpolitische Zusammenhänge hinein. Es mußte als Hüter der Weimarer Verfassung gegenüber Sachsen und Mecklenburg-Schwerin auftreten. Es erließ das Gesetz über die religiöse Kindererziehung vom 15. Juli 1921. Es trat besonders auf finanziellem Gebiet in engeren Verkehr mit den Religionsgesellschaften. Was die führenden Persönlichkeiten des Zweiten Reiches anlangt, so wirft der Verfasser helleres Licht auf den Reichspräsidenten Ebert, die Reichskanzler Wirth, Dr. Marx und Dr. Luther, den preußischen Ministerpräsidenten Otto Braun, den Reichsaußenminister Dr. Gustav Stresemann, aber auch auf die „Außenseiter im diplomatischen Dienst", vor allem auf den deutschen Gesandten in Bern, Adolf Müller.

Das Hauptinteresse wendet er der Vorgeschichte des Reichskonkordats, den Ansätzen zu einem Reichskonkordat im Zweiten Reich zu, die bisher in der Fachliteratur nur wenig beachtet wurden. Schon in den am 30. Juni 1920 abgegebenen Erklärungen des Reichspräsidenten Ebert und des beim deutschen Reich beglaubigten Päpstlichen Nuntius Eugen Pacelli war von einer beiderseits geplanten Neuregelung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Deutschland die Rede. Reichspräsident Ebert neigte aus außenpolitischen Gründen dem Gedanken durchaus zu, ein Reichskonkordat abzuschließen. Im Benehmen mit ihm gab Reichskanzler Wirth 1921 dem Auswärtigen Amt den Auftrag, einen Entwurf auszuarbeiten, was Richard Delbrück besorgte. Neben dem Auswärtigen Amt trat das Reichsministerium des Inneren mit seiner kulturpolitischen Abteilung in die zweite Linie. Der dortige Staatssekretär Heinrich Schulz hatte kein inneres Verhältnis zu einem Reichskonkordat. Der preußische Ministerpräsident Otto Braun bereitete aus föderalistischen Gründen ernste Hindernisse. Besonders arbeitete man entgegen in Kreisen des Evangelischen Bundes. Auch die Zeitverhältnisse (Entscheidung des Völkerbundes über Ober-

schlesien, Ruhrbesetzung und dergl.) waren für den Abschluß eines Konkordats nicht günstig. Zwar brachte der deutsche Botschafter beim Vatikan, Diego von Bergen, einem Reichskonkordat Verständnis entgegen, aber er konnte zu wenig selbständige Initiative entfalten. Das Kabinett Marx beschloß im Oktober 1924, die nötigen Vorarbeiten für ein Reichskonkordat wieder aufzunehmen. Dagegen sprach sich im Reichstag am 17. Juni 1925 der völkische Abgeordnete Dr. Frick aus, als der sozialdemokratische Abgeordnete Müller-Franken eine Interpellation über das bayerische Konkordat einbrachte, weil es mehrfach die Reichsverfassung verletze, was Staatssekretär Zweigert als Vertreter der Reichsregierung widerlegte. Auch Reichskanzler Dr. Luther legte stets auf den Abschluß eines Reichskonkordats Wert. Gegenüber seiner Regierungserklärung erhob am 20. Januar 1925 der Vorsitzende der Zentrumsfraktion Fehrenbach die Forderung auf „eine tätige Förderung der noch ausstehenden Fragen kirchenpolitischer Art", womit er die Schaffungs eines Reichskonkordats meinte. Im Lauf des Jahres 1926 gingen die Erörterungen für und gegen ein Reichskonkordat weiter. Die stärker werdende Gegnerschaft entzündete sich besonders am Abschluß des bayerischen Konkordats. Das Zustandekommen eines Reichskonkordats wurde hauptsächlich dadurch gefährdet, daß sich 1926 die Deutsche Volkspartei des Reichsaußenministers Dr. Stresemann so entschieden dagegen wandte und daß die neugegründete Liberale Vereinigung eine Einigung des ganzen Liberalismus erstrebte. Prälat Kaas setzte sich am 4. September 1927 auf dem Katholikentag in Dortmund stark für den Abschluß eines Konkordats ein. Da jedoch jetzt hauptsächlich an der Verabschiedung des preußischen Konkordats (1929) gearbeitet wurde, trat das Interesse für ein Reichskonkordat zurück.

Erst im Dritten Reich kam das Reichskonkordat zum Abschluß und wurde jetzt als Mittel einer entschiedenen Verreichlichung angesehen. Anfangs rühmten sich die neuen Machthaber noch ihres Erfolgs, dann aber gaben sie ihn überraschend schnell preis, weil die eingegangenen Bindungen nicht zu ihren politischen Grundsätzen passen wollten. Prälat Schreiber weiß ferner noch interessant zu berichten über seine Unterredung mit Ministerialdirektor Rudolf Buttmann im Frühjahr 1933, über eine Besprechung mit Kardinal Bertram im gleichen Jahr und über seinen ergebnislosen Besuch bei Reichsinnenminister Dr. Frick. Er weist auf die Eingaben und Denkschriften des Kardinals und der deutschen Bischöfe an die Reichsregierung und auf die zeugnishaften Predigten des Bischofs Graf Galen von Münster hin. Er rückt die Stellung des Professors Karl Haushofer zum Dritten Reich in ein anderes Licht und beleuchtet dabei die eigenartige Haltung von Rudolf Heß und den schwindenden Einfluß des Braunen Hauses. In diesem Zusammenhang streift er auch die Hochschulpolitik des Dritten Reiches und die Münchener Studentenrevolte vom Februar 1943. Die obigen Ausführungen über die reichhaltige Veröffentlichung des im öffentlichen Leben überaus gut bewanderten Verfassers konnten nur auf das Wichtigste hindeuten und wollen nur dazu anregen, das fesselnde Buch zur Hand zu nehmen und gründlich zu studieren. Hoffentlich wird der Verfasser seiner Andeutung im Vorwort entsprechend bald noch anderes nachfolgen lassen.

München K. Weinzierl

Tyciak, Julius, Der dogmatische Schriftbeweis bei M. J. Scheeben. Bedeutung und Methoden, 72 Seiten, A. Laumannsche Verlagsbuchhandlung, Dülmen i. W. 1948. — Ein Heft aus „Sophia", einer „Schriftenreihe für lebensnahe und ökumenische Theologie, herausg. von J. Tyciak und N. Rocholl.

Die Schrift des durch zahlreiche Veröffentlichungen bekannten Verfassers möchte „die Grundsätze der biblischen Behandlung der dogmatischen Fragen durch Scheeben aufweisen und zugleich dartun, wie alles spekulative Denken im Geiste Scheebens aus biblischen Quellen fließt" (5). Nach einer kurzen Einführung über die Stellung Scheebens in der neueren katholischen Theologie zeigt er die Auffassung vom dogmatischen Schriftbeweis, wie sie Scheeben selbst in seiner Dogmatik einleitend dartut, und schreibt: „So sieht Scheeben eine der vornehmsten Aufgaben des Dogmatikers darin, aus der Hl. Schrift die innere Zielhaftigkeit einer geoffenbarten Wahrheit aufzuweisen. Ihm kommt es darauf an, ein anschauliches Bild der Schriftlehre zu liefern und die innere Entwicklungstendenz eines Lehrgedankens in der Schrift zu verfolgen. So genügt es Scheeben durchaus nicht, für jede Lehre einige Stellen aus der Schrift nebeneinanderzureihen; vielmehr ist er bestrebt . . . das ganze biblische

Material in pragmatischer Verbindung dem Leser vor Augen zu führen . . . Die Hl. Schrift bietet ihm die geoffenbarte Wahrheit in einer inneren Ausbildung, die an den Reifungsprozeß des Organischen erinnert . . . Der Dogmatiker sucht in der Schrift nicht bloß Beweisstellen, sondern er will in den theologischen Sinnzusammenhang eindringen, in das geistige Telos der geoffenbarten Lehren, die sich in der Bibel aussprechen" (14). Im Folgenden stellt T. nun die drei wichtigsten Methoden des dogmatischen Schriftbeweises heraus, wie sie Scheeben gebraucht: 1. Die pragmatisch-genetische Methode, in der Scheeben meist eine sachliche Ordnung der Schriftstellen (z. B. über die Unendlichkeit Gottes), manchmal bloß eine formal-schematische Gliederung (z. B. über die Unveränderlichkeit Gottes), meist eine Zusammenfassung mit sachlicher Höherführung und Steigerung (z. B. über die Gotteskindschaft) bringt. „Eine streng historisch-genetische Darstellung der Schriftlehren findet sich bei Scheeben selten" (23). Wie schon die Predigt Jesu und der Apostel selbst zeigen, muß dabei vielfach das Alte Testament erst vom Neuem her erklärt werden. 2. Die typologische Methode, hinter der eine „großformatige Geschichtstheologie" (29) steht und die bei den Vätern, in der Ostkirche und in neuerer Zeit besonders bei H. Schell Verwendung fand. Scheeben verwendet diese Methode vor allem in der Lehre von den Ämtern Jesu und in der Mariologie, wobei bald einzelne Bilder, bald größere Zusammenhänge die gemeinte Idee oder die Entfaltung des göttlichen Heilsplanes zeigen müssen. 3. Die geistlich-mystische Methode, für die der Verfasser hier drei verschiedene Formen zeigt: a) die einfache mystische Methode, durch die der Litteralsinn tiefer ausgeschöpft werden soll. Als Beispiele werden die Zusammenhänge zwischen dem Erlöserblut Christi und dem Pneuma (aus den Mysterien des Christentums) und die Deutung der äußeren Umstände der Kreuzigung (aus der Dogmatik) gebracht; b) die kombinierte mystische Methode, die vor allem eine Vertiefung des Litteralsinnes durch Verbindung von Offenbarungsworten über Gott und über die göttliche Gnade erreichen will. Als Beispiel wird Scheebens dogmatische Exegese über Gen 1/26 gezeigt; c) die etymologisch-mystische Methode, in der philologische und theologische Untersuchungen miteinander verbunden werden. Der Verfasser bringt dafür besonders aus der Dogmatik Scheebens Beispiele zur Gnadenlehre und schreibt einleitend dazu: „Durch etymologische Deutung, durch Kombination verwandter Stellen, durch großzügige Ideenassoziation biblischer Vorstellungen, durch Auswertung der spezifischen Tönung eines Wortes im biblischen Sprachgebrauch vermag Scheeben bis zur Tiefenschicht des Gedankens vorzustoßen" (46). Im Folgenden faßt der Verfasser die Ergebnisse nochmals vor allem dahin zusammen, daß bei Scheebens Schriftbeweis der heilsgeschichtliche Charakter der ganzen Hl. Schrift in besonderer Weise sichtbar gemacht ist, und bietet in einem längeren Anhang (59-67) „Stellennachweis und methodische Einordnung des biblischen Materials der Dogmatik Scheebens".

Wir wissen dem Verfasser aufrichtigen Dank, daß er mit diesem Werkchen auf die besondere Dringlichkeit und Problematik des dogmatischen Schriftbeweises heute hingewiesen hat. — Es ist freilich sehr bedauerlich, daß sich das vorliegende Werk nur auf das Sammeln und Registrieren der Beispiele aus Scheeben beschränkt, auf jede kritische Stellungnahme verzichtet. Es wird der Größe Scheebens gewiß nicht Abbruch getan, wenn von der Exegese von heute aus ein ablehnendes Urteil über so manches Beispiel Scheebens gefällt werden muß. Es sei nur hingewiesen auf Beispiele aus der etymologisch-mystischen Methode, die für die Theologie von heute nicht mehr möglich sind, auch wenn sie mit Beispielen aus den Vätern oder aus dem Mittelalter einmal zu belegen wären. Es ist z. B. unmöglich die Verbindung von Ruach Elohim aus der Schöpfungsgeschichte, Racham (Liebe), Rechem (Mutterschoß) und Rachaf (brüten), drei radikal verschiedenen Stämmen, das Wirken des Gottesgeistes nach dem Beispiel einer phantastischen Religionsgeschichte als mütterlich hegende Liebe und Fruchtbarkeit darzustellen (S. 67 n. 10). Ähnlich die Deutung von Dt 32/11 (S. 66 n. 6), die Erklärung des Namens Eva als Pneuma und anderes. Es wäre heute, nach dem Erscheinen der Enz. „Divino afflante Spiritu" (vielleicht mit Hilfe des gediegenen hermeneutischen Werkes „Vom Geheimnis des Gotteswortes" von P. J. Schildenberger O.S.B., Heidelberg 1950), eine wichtige Aufgabe, einmal den dogmatischen Schriftbeweis bei M. J. Scheeben und H. Schell kritisch zu würdigen. Zugleich würde sich dabei ein wichtiger Ausblick auf die verschiedenen möglichen und nicht mehr möglichen Gestalten der theologischen „Spekulation" ergeben.

Bonn J. Auer

Veuthey, Leo, Einswerden mit Christus. Franziskanische Geisteslehre. 154 Seiten. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1949.

Das vorliegende Werk stellt die von Josef Hosse besorgte deutsche Übertragung des „Itinerario dell'anima franciscana (Rom 1943)" dar, das selbst eine Übersetzung des „Itinerarium animae franciscanum (Rom 1938)" ist. Der durch zahlreiche wissenschaftliche und asketische Veröffentlichungen bekannte Franziskanerkonventuale will hier „die Lehre vom inneren Leben in einfachen Worten, jedoch in ihrer ganzen Tiefe geben" (7). Das erfordert ein Eindringen in die großen Glaubensgeheimnisse ebenso wie in die Tiefen der Seele. Die übernatürliche Welt der christlichen Tugend und Gnade, der Askese und Mystik kommt zur Darstellung. Dabei wird vom inneren Leben „nach dem Geist des hl. Franziskus von Assisi" gesprochen; „dies deutet aber keineswegs eine Begrenzung an; es soll vielmehr damit eine Seelenhaltung gekennzeichnet sein, die sich nach unserer Meinung in nichts vom Geiste der Frohbotschaft unterscheidet" (8). Die scheinbare Spannung zwischen Theorie und Praxis, die sich in der Katholischen Kirche in der strengen Einheit der großen Glaubenslehre und der bunten Mannigfaltigkeit der gelebten Glaubenslehren in den verschiedenen Orden mit ihren Schulmeinungen und Lebensformen zeigt, wird hier dahin gelöst, daß von der franziskanischen Geisteslehre gesagt wird, daß sie, „um ihrem Geist nach franziskanisch zu sein, in ihrem Wesen nicht anders als christlich sein kann und darf" (8), während sie doch als franziskanischer Weg deutlich vom benediktinischen, dominikanischen, ignatianischen und anderen Wegen unterschieden wird, „dem Geist nach und entsprechend der Bedeutung, die sie diesem oder jenem Stück der gleichen Lehre beimißt. Während andere Arten der Geisteslehre besonderen Nachdruck auf das eigene Bemühen legen, um dadurch zur Vereinigung mit Gott zu gelangen, sucht die franziskanische vor allem die Vereinigung mit Gott in der Liebe . . . Während so die anderen mehr tätig sind, ist die franziskanische Geisteslehre mehr verhaltener Natur, in einzigartiger Weise übernatürlich, steht außer jeder Zweiteilung zwischen natürlichem und übernatürlichem Leben und ist ganz und von Grund auf mystisch, das heißt übernatürlich, da sie sich ganz und von Grund auf unter der übernatürlichen, das heißt der mystischen Einwirkung der göttlichen Liebe zu entwickeln trachtet (10-11)". Der Weg aber führt über Christus, der die ganze Vollkommenheit verkörpert (11) zum Vater und so hinein in den Dreifaltigen Gott selbst. In drei großen Abschnitten wird darum die ganze Geisteslehre entfaltet. Der erste Abschnitt zeigt „Ziel und Weg: die Vergöttlichung in Christus". In theologisch wie asketisch gleich tiefer Weise wird ausgegangen von der Darstellung des „übernatürlichen" Zieles des Menschen, das im Verlangen nach dem „Unendlichen" irgendwie in den Bereich des Erlebbaren kommt. Diesem menschlich-natürlichen Verlangen nach dem Übernatürlichen kommt Gott in der Menschwerdung des ewigen Sohnes in Jesus Christus entgegen. Konkrete Christusliebe und Christusnachfolge wiederum lassen den Menschen durch die Gnade zur mystischen Einheit mit Christus kommen. — Dieser Weg aber ist nicht möglich ohne „das asketische Leben in Christus", das im zweiten Abschnitt dargestellt wird. In der Mitte dieses Abschnittes steht als asketische Grundhaltung des franziskanischen Geistes die Armut, die als „Mystik der Armut" (71) ihr wahres christliches Gesicht als eschatologische Haltung aus voller Christusnachfolge zeigt. „Während also andere Arten der Geisteslehre ihr geistiges Gebäude auf der Grundlage des Gehorsams und des Schweigens, der Betrachtung oder der eigenen Anstrengung errichten, gründet die franziskanische Geistigkeit auf der Armut in der ganzen mystischen Tiefe des Verzichts, der Loslösung von allem und von sich selbst, damit die Seele so, nach völliger Entsagung und Selbstverleugnung in Gott, Ihn in sich leben und wirken läßt" (11). Diese franziskanische Armut ist die Frucht der konkreten und totalen Gottesliebe und die Mutter der anderen Tugenden, der Demut, der Keuschheit, der Abtötung und der Liebe zu „unserer Schwester, dem Leid". Sie ist die Grundlage der Freiheit zum Übernatürlichen wie der wahren Freiheit vom Natürlichen; sie ist der Mutterboden der franziskanischen Freude und vollen Hingegebenheit an Christus und in Christus an den Vater: sie ist das franziskanische Familienmerkmal der „Kinder vor dem Vater". — In dieser franziskanischen Askese, die zugleich eine innige Liebe zu Maria „unserer Mutter in Christus" und zum heiligen Meßopfer, das der „Heimkehr des ganzen mystischen Leibes" zum Vater dient, miteinschließt, wird der Boden bereitet für das „mystische Leben der Christusvereinigung: Heimkehr zum Vater und Leben in der Allerheiligsten Dreieinigkeit", die im dritten Abschnitt behandelt wird. Mystik ist hier als Aufgabe und Ziel für alle nach Vollkommenheit Strebenden dargestellt (122). Mystik ist nichts anderes als

„Passivität", in die aber nicht der Mensch sich selbst versetzt, sondern in die „der Heilige Geist führt . . . Diese Passivität ist nichts als gelebtes übernatürliches Leben und nicht weniger in der äußeren Tätigkeit als im inneren Leben notwendig" (115). Passivität ist vor allem existentielle Unterwerfung des eigenen Willens unter den Willen Gottes, „Verzicht auf die rein natürliche Tätigkeit um des innerlichen und äußerlichen übernatürlichen Handelns in Gott willen" (124). Wieder wird das Vorbild an Christus genommen, der in seinem öffentlichen Leben hartes Missionswerk und stille Gebetsstunden, „Mystik der Tat und Mystik der Beschauung" (114), sich folgen läßt. Und St. Franziskus wollte auch hierin Jesus nachfolgen. — Der Schluß zeigt den franziskanischen Weg zur Vollkommenheit zusammenfassend nochmals als „franziskanischen Christozentrismus" (vielleicht besser „vorbehaltlose liebende Christusnachfolge und Christusnachahmung" genannt), als „Heimkehr zum Vater", die durch Christus in der Liebe des Heiligen Geistes geschieht und zur „Fülle des inneren Lebens", zur wahren Dreifaltigkeitsmystik führt: die Erkennen mit dem Erkennen Gottes und Lieben mit dem Herzen Gottes und Verwirklichung der vollkommenen Freude ist (148).

Das Büchlein ist ein verlässiger Wegweiser für franziskanische Seelen und die allgemeinen theologischen Lehren werden mit schönen Verweisen auf das Vorbild des hl. Franziskus und mit guten Belegen aus Bonaventura (vom 1. Orden), Veronica Giuliani (vom 2. Orden) und Angela von Foligno (vom 3. Orden) klar und eindringlich gemacht. Aber auch der nichtfranziskanische Christ wird aus diesem knappen, aber reichen Buch wertvolle Anregungen empfangen können.

Bonn J. Auer

Kötter, Dr. Elisabeth, Freut euch im Herrn. Eine Glaubenslehre für Laien, 256 Seiten, Laumannsche Verlagsbuchhandlung, Dülmen i. Westf. 1949.

Diese neue „Laiendogmatik" möchte die Freude, die einst unseren Kinderglauben erfüllt hat, auch für unseren Erwachsenenglauben uns wieder schenken, indem sie uns die beglückenden Heilsgüter wieder aufscheinen läßt, die uns gemäß der Offenbarung durch Christus neu geschenkt worden sind. Erfüllt von der Schlichtheit und Echtheit der Sprache des Evangeliums, durchdrungen von der Tiefe der Theologie des hl. Paulus bringt dieses Buch die echt christlichen Haltungen der Dankbarkeit, Demut und Liebe lebendig zum Ausdruck, ganz besonders in den feinen, grundlegenden ersten Teilen, die den Schöpfergott und seine gute Schöpfung, das tiefe Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit, Gestalt, Leben und Wirken des Christus des Evangeliums und die Kirche als mystischen Leib Christi und als Stadt auf dem Felsen behandeln. Mit tiefem Verständnis wird auch von der hl. Taufe gesprochen, die mystische Tiefe dieser Glaubenslehre ebenso aufzeigend wie die große darin wurzelnde religiös-sittliche Forderung für den Getauften. Nicht so befriedigend sind leider die letzten Teile dieses Buches, wo mehrfach eigene, fromme Meinungen zu apodiktisch als Glaubenslehren herausgestellt sind (z. B. 126 Taufwasser, 166 Mitopfern, 230 Wasserweihe, 247 Höllenstrafe vom Leibe her).

Ohne den Wert des frommen Buches schmälern zu wollen, muß die Kritik schließlich um der Sache wegen noch zu vier Punkten Stellung nehmen, die in dem Büchlein wohl symptomatisch sein könnten für unsere Zeit. 1. Es muß dem aufmerksamen Leser, der den geistigen Organismus unserer Glaubenslehren kennt, sehr bald auffallen, daß in dem ganzen Werk das Amtspriestertum keinen Platz findet: nicht bei Behandlung der Kirche, wo wohl der Felsengrund Petri und der Apostel (99 ff) genannt wird, aber nicht die dienende Funktion einfachen Priestertums; nicht bei der Eucharistie, wo das hohe Priestertum Jesu Christi und der Mitvollzug des Opfers durch das Taufpriestertum des Laien, aber nicht der Amtspriester als Liturgie behandelt werden; beim Bußsakrament tritt der Priester als Stellvertreter nicht nur Christi „sondern auch der Gemeinschaft" (200) auf, was in der Gegenüberstellung ebenfalls das rechte Bild der Kirche vermissen läßt. Das Sakrament der Priesterweihe wird darum in der Reihe der Sakramente überhaupt weggelassen und in dem langen Kapitel über die sakramentale Welt wird nur in einer Anmerkung erwähnt (240), daß die einfachen Segnungen auf Grund des „allgemeinen Priestertums" vom Laien gegeben werden können. Wollte man diese Mängel damit beseitigen, daß man betont, daß es sich eben um eine Glaubenslehre „für Laien" handelt, wäre dagegen

wohl zu sagen, daß diese Eliminierung des Laien im organischen Kirchenbegriff der Katholischen Kirche immer falsch wäre. Und gerade von der guten Absicht dieses Werkes her ist dieser Mangel bedauerlich: fehlt einmal dem katholischen Laien, der katholischen Familie die rechte Auffassung und dadurch die rechte Hochschätzung und Liebe zum Priestertum als Amt, konkret gesprochen zu den Priestern der Kirche, dann ereignet sich, was wir schon heute manchmal befürchten möchten, daß gerade aus den angesehenen christlichen Familien keine Priesterberufe mehr kommen, was diese Kreise noch mehr der Kirche entfremden könnte, weil sie unter den Priestern bald keinen mehr aus ihrem sozialen Milieu finden. Finden wir diese Entwicklung nicht schon heute gegenüber den Orden, besonders den Frauenorden teilweise wirksam? Die echte Liebe zur Kirche verlangt das richtige Bild von der Kirche, in der das von armen Menschen getragene, trotzdem mit Sendung und Autorität ausgestattete Amtspriestertum nicht fehlen darf, ohne das es kein Sakrament (außer der Nottaufe) und keine kirchliche Weihung und Segnung im katholischen Sinne gibt. Ganz gewiß hat der menschliche Stolz mancher Priester schon vieles in der Kirche Christi zerstört; aber viel, viel furchtbarer hat sich der Stolz der Laien ausgewirkt, der um das Amtspriestertum herumkommen will, weil dieser von den Gnadenquellen selber ausschließt, die Christus an die Vermittlung durch das Amtspriestertum so vielfach gebunden hat. Man denke nur an die Auswirkungen der Reformation. Diese Gesinnung soll selbstverständlich nicht der tüchtigen Verfasserin dieses Büchleins unterschoben werden. Doch der genannte Mangel in ihrem Buch mahnt, davon einmal zu sprechen. 2. Mit diesem Mangel scheint mit der zweite Punkt verbunden, der darin besteht, daß gewiß nicht im Ganzen des Werkes, nur manchmal am Rande, die mystische Wirklichkeit im Ausdruck etwas überspitzt erscheint, so, wenn der Christ etwas leicht „ein anderer Christus" (121, 127-129) genannt wird, was nüchtern gesehen leicht zu falschen Folgerungen führt; oder wenn gesagt wird, „für den Christen gibt es eigentlich kein Privatgebet" (137). Es ist eben zwischen dem Mystischen und dem Ethischen jene gerade der Kirche eigentümliche sakramentale Welt nicht genügend richtig gesehen, die die beiden anderen Welten organisch und zugleich je existentiell zusammenführt: Mein persönliches Tun wird durch die Verbindung mit dem Wirken des Amtspriestertums mit zum sakramentalen Element oder Zeichen, das mir Gnade schenkt und mich ins Mysterium hineinstellt. Gerade die Darstellung des Zusammenwirkens von Laien und Priester im Sinne der Enzyklika Mediator Dei wäre für diese „Glaubenslehre für Laien" so fruchtbar gewesen. 3. Ein Wort der Kritik, wenigstens als Ruf zur Besinnung, wäre hier wohl auch einmal zu sagen zur Darstellung des Sakramentes der Letzten Ölung als Sterbesakramentes, das uns befähigt, unseren Tod mit Christus am Kreuze zu sterben (207 ff). Sowohl nach dem Text der Schrift (Jakobus 5/14) wie nach der ganzen Tradition und gemäß den Texten bei der Spendung dieses hl. Sakramentes ist die Letzte Ölung „Krankensakrament", und zwar für Schwerkranke, aber nicht Sterbesakrament; dies ist und soll bleiben die hl. Wegzehrung, in der wir uns durch das Opfermahl in das Opfer Jesu Christi hineinstellen. Darum geschieht auch die Salbung hier mit Olivenöl (nicht mit Chrisam), das Stärkung, nicht Weihung symbolisiert, und das Sakrament wird in jeder schweren Krankheit gespendet, aber gerade nicht vor einer Hinrichtung, wo der Tod sicher ist. Daß die Bereitschaft zum Tode als Ersatz für das Sakrament der Letzten Ölung gelten könne (208), ist nicht nur ohne Tradition, sondern auch theologisch unbegründet, weil keine „Begierdölung" notwendig ist, wo schon das Sakrament der Letzten Ölung selbst nicht heilsnotwendig ist. 4. Ein letztes Bedenken ist gegen die Darstellung der Eschatologie vorzubringen, die in diesem Buch dargestellt erscheint, als würde sie erst nach dem Jüngsten Gericht beginnen (wie es auch in der Lehre der Ostkirche den Anschein hat). Über persönliches Gericht und Fegfeuer ist darum gar nichts gesagt und die Darstellungen von Himmel und Hölle sind leider fast nur vom Auferstehungsleib her betrachtet. Gerade die richtig verstandene katholische Eschatologie hätte noch besonders tiefe Motive für das Thema des Buches „Freut euch im Herrn" geben können. Mögen diese kritischen Bemerkungen nicht den Wert des besonders in seiner ersten Hälfte sehr wertvollen Büchleins schmälern, sondern vielmehr dazu beitragen, daß uns die aufmerksame Lektüre dieses frommen Buches nicht nur bis zur Höhe dieses Buches, sondern noch darüber hinausführe, was ja der Sinn aller guten Lektüre sein soll.

Bonn J. Auer

Lang, Prof. Dr. P. Hugo, O.S.B., Gottes gute Welt. Die kirchliche Schöpfungslehre, 116 Seiten, Pilger-Verlag Speyer, 1950.

Das Büchlein bietet die Vorträge des bekannten Münchner Benediktinerpaters und Radiopredigers von der Salzburger Hochschulwoche 1948. Dem Ziel und der Hörerschaft der Hochschulwochen entsprechend, zeigen die fünf Vorlesungen die katholische Lehre von der Erschaffung der Welt in einer knappen, aber alles Wesentliche gründlich und ernst erfassenden Art, die die echten religiösen Probleme des gläubigen Menschen ebenso wie die in Jahrhunderten entwickelten theologischen Lehren mit ihren strengen Begriffen klar zur Darstellung bringt, nirgends oberflächlich wird und sich doch nicht in engen Fachfragen oder Schulmeinungen verliert. Wie schon der Titel besagt, will der Verfasser vor allem gegen alle dualistischen Systeme Stellung nehmen, in denen schon die Urkirche „die Urhäresie" erblickte, „eine wahre Hydra, der die schillerfarbigen Häupter, so oft sie abgeschlagen werden, immer wieder nachwachsen" (41); nach den letzten zwei Kriegen und als Gegensysteme gegen alle monististischen Lehren der vergangenen idealistischen Philosophie sind sie heute besonders verbreitet. L. will die katholische Schöpfungslehre klarmachen, in der die Güte der Welt immer gesehen und gesichert ist. Der 1. Vortrag „Die Welt, das Werk eines Gottes" bietet die klaren kirchlichen Lehrentscheidungen und macht den theologischen Sinn des Schöpfungsgedankens klar. Für den Verstand bleibt die Schöpfungswahrheit ein Glaubensgeheimnis, zu dessen Annahme und Erhellung uns freilich das Kreaturgefühl und die Sehnsucht des Herzens nach dem ganz anderen drängen. — Der 2. Vortrag „Die Welt aus nichts im Anfang frei geschaffen" bietet zuerst den Schriftbeweis und setzt sich dann mit den Grundfragen nach dem Verhältnis von Schöpfung und Sein (aus dem Nichts), Schöpfung und Zeit (im Anfang) und Schöpfung als Dasein durch die freie Tat Gottes auseinander. — Der 3. Vortrag „Idee und Ziel der Welt" rührt zuerst an das tiefe Problem der Analogie, die in der Welt ebenso unseren Weg zu Gott wie auch Gottes Offenbarung an uns erfaßt, und gibt dann die tiefe Antwort der Glaubenslehre auf die urmenschliche Frage: warum hat Gott die Welt erschaffen? — Der 4. Vortrag „Entwicklung und Verderb der Welt" behandelt das Theodizeeproblem: Woher das Übel in der Welt?, und wendet sich gegen allen Pessimismus. Sünde und Gnade, Schuld und Erlösung, Schöpfung und Verklärung, potentia oboedientialis und mysterium iniquitatis, synergeia und sympatheia werden in ihrem geschichtlichen und systematischen Verständnis aufgezeigt. Der nicht von Natur aus thomistische Denker wird sich hier vielleicht manchmal an einer allzu sachlichen Ausdruchsweise stoßen, die nicht nur dem Menschen, sondern auch den Dingen, der Natur, eine potentia oboedientialis und eine übernatürliche Erhöhung zuspricht (86) und schreibt, daß der „leidensfähige, sterbliche Stoff in Christi Leib der unendlichen Liebe sich als Sühnegabe für die Sünde der Welt darbietet" (88) und sich dadurch die eigene Verklärung am Ostermorgen verdient. Es genügt der Offenbarung und der Glaubenslehre, Fluch und Segen der untermenschlichen Welt „um des Menschen wegen" festzuhalten, und es ist wohl besonders für uns heute wichtig, auch in der metaphysischen Aussage personale und sachliche Kategorien gut zu scheiden, wo immer es möglich ist. — Der 5. Vortrag „Das beständige Erschaffen" handelt von der Erhaltung der Welt durch Gott und von allem Mitwirken Gottes mit dem Wirken der Kreatur in der Natur- und Gnadenordnung, in der notwendigen wie in der freien, menschlichen Natur. Der Titel dieses Vortrages wird wohl besser „das Festhalten oder die Fortdauer der göttlichen Schöpfungstat" lauten, denn nicht um eine creatio continuata handelt es sich, sondern um eine continuatio creationis. — Das Büchlein kann wohl nicht genügend empfohlen werden, weil es nicht eine religiös meist wenig fruchtbare Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Meinungen, eine billige Apologetik darstellt, sondern die religiös entscheidenden Glaubenslehren in tiefer und klarer Weise zur Darstellung bringt. Die Mühe, die diese Lektüre macht, lohnt sich reichlich.

Bonn J. Auer.

Nell-Breuning, O. von, S. J., Einzelmensch und Gesellschaft. F. H. Kerle, Verlag Heidelberg 1950 (83 S.).

Der Verfasser legt ein kluges Werk vor, das in prägnanter Kürze und einfacher Sprache, unter Vermeidung aller nicht unbedingt notwendigen und genauer Erklärung aller notwendigen Fremdwörter, den schwierigen Gegenstand klar und eingehend darlegt. Trotz des begrüßenswerten Strebens nach allgemeiner Verständlichkeit vermeidet

er alle Simplifikationen und geht keiner notwendigen Frage aus dem Wege. Die Frage- und Antwortform, die der Verfasser schon in einer früheren kürzeren Behandlung des gleichen Themas gewählt hatte (Schulungsblatt Nr. 2 des Männerwerkes der Erzdiözese Köln), läßt das Werk zu einem kleinen Katechismus der Grundfragen christlicher Sozialethik werden und macht es zu einem der besten vorliegenden Hilfsmittel seelsorglicher Unterweisung und privaten Studiums für alle Christen, die um ihre Verantwortung für die Gestaltung des öffentlichen Lebens gemäß diesen Grundsätzen wissen und sich deswegen um den Erwerb des notwendigen Wissens mühen. Die Grundsätze der Beurteilung der außer- und widerchristlichen Lösungsversuche sind bei aller Kürze eingehend und tief behandelt. Auch Konsequenzen für das kirchliche Gemeinschaftsleben werden freimütig dargelegt (z. B. Geltung des Subsidiaritätsprinzips auch im innerkirchlichen Bereich — 20 f; „alles, wozu es nicht der priesterlichen Amtsgewalt bedarf, soll der Laie tun“ — 21). Man merkt dem Büchlein allenthalben die lange Lehrerfahrung des Verfassers in der Behandlung der Einzelfragen an, am auffallendsten etwa bei den Darlegungen über den „Grundsatz der gesellschaftlichen Hilfeleistung (Subsidiaritätsprinzip)“ (18—21), den „Grundsatz der Gemeinverstrickung und Gemeinhaftung (Solidaritätsprinzip)“ (46—49) und insbesondere in den abschließenden Abschnitten über das Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft, von Einzelwohl und Gemeinwohl in der natürlichen und übernatürlichen Gottesordnung (50—83).

Der Kritiker darf sich die Anmerkung gestatten, daß die Unterscheidung zwischen „Gesellschaft“ und „Gemeinschaft“ doch wohl fruchtbarer sein kann, als es der Verfasser (29) wahrnehmen möchte, daß es, wenigstens für das einzelne Mitglied, das einer reinen „Gesellschaft“ unter Umständen nur für sehr kurze Zeit und aus sehr äußerlichen Gründen angehören kann (z. B. Sportverein, Förderungsgesellschaft mit den wesentlichen finanziellen Zielen usw.), durchaus nicht in j e d e m Falle einer allzu großen Dosis von „naturhafter Wärme der ‚Gemeinschaft‘“ bedarf, und daß nicht in jedem Fall „die kalte Zweckbestimmung“ notwendig zu „Interesselosigkeit der Teilnehmer“ führen muß.

Wir wünschen dieses auch äußerlich gut aufgemachte und übersichtlich gegliederte Werk, das zudem den Vorzug eines billigen Preises bietet (1.30 DM), in recht viele Hände, zunächst in die Hände aller Seelsorger, dann aber recht vieler strebsamer Laien.

Regensburg. H. F l e c k e n s t e i n

Josef Sellmair, B i l d u n g i n d e r Z e i t e n w e n d e. Echter-Verlag. Würzburg 1951. 360 Seiten mit vier Abbildungen. 9.20 DM.

Im Höhlengleichnis Platons begegnen wir den Gedankengängen des Heraklit und des Parmenides. Dort sehen die Menschen nur Schattenbilder (dokounta), weil sie die Mannigfaltigkeit des innerweltlich Seienden mit dem wirklichen Sein verwechseln. Dem Menschen aber, der die Wirklichkeit erkennt und damit auch die Schattenbilder als Schattenbilder, geht sein eigentliches Sein erst auf. Zugleich wird ihm solche Erkenntnis auch zum Verhängnis, weil die große Masse ihn nicht versteht, ja ihn sogar töten will. Denn sie schreckt er ja aus ihrer Ruhe auf, indem er ihre Wahrheit, nämlich den Schein, zerstört. Und diese Masse wehrt sich dann und wird den Zeugen der Wahrheit als „Zerstörer der Wahrheit“ (Sokrates) vernichten.

Wir sind gewöhnt, zu sagen, bei Platon zeige sich die Verzweiflung am Menschen und in ihr spiegele sich die Unerlöstheit des Heidentums, aus der nur wenige Auserwählte zur Erkenntnis der Wahrheit vorgedrungen sind. Das ist richtig, und in der heutigen Situation ist es kaum anders. An solche Gedanken werden wir geradezu erinnert, wenn wir Sellmairs Bildungsbuch aufschlagen. Es liegt ganz in der Linie, die vom „Priester in der Welt“ (Neuauflage Herbst 1952 bei Pustet, Regensburg) herkommt, über das Buch „Der Mensch in der Tragik“ (3. Aufl. 1949, Wewel-Krailling b. München) zur „Humanitas christiana“ (Verlag Franz Ehrenwirth, München, 1948; vgl. meine Besprechung in MThZ 1950, Heft 3, S. 112 ff.) führt. Vielleicht ist es sein bisher stärkstes und reifstes Werk, weil es das weiträumigste Buch ist. Hier wird nicht etwa das vielfach geäußerte Anliegen wiederholt, unser herkömmlicher Begriff von Bildung und Allgemeinbildung müsse neu durchdacht und neu formuliert werden. Fast wäre das eine sinnlose Wiederholung, nachdem Schule und Universität im wesentlichen immer noch bemüht sind, eine Enzyklopädie des Wissens zu vermitteln, ohne sich

recht eigentlich bewußt zu werden, daß es diese in Wirklichkeit gar nicht mehr geben kann. Sondern dieses neue Buch ist ein Werk, wo es um die Ganzheit des Menschen, um seine Natur und Übernatur, um seine Formung und Bildung geht; es ist die erweiterte, neu gefaßte Darstellung der bei ihrem Erscheinen (1950) leider fast unbeachteten „Modernen Bildungsfragen", die uns der Verfasser als eine preiswerte Broschüre im Bayerischen Schulbuch-Verlag München vorgelegt hatte.

Heute wissen wir fast alle, daß die wichtigen Entscheidungen des heranwachsenden Menschen nicht in der Schule und auch nicht an der Universität fallen. Wenn wir so etwas sagen, so bleiben wir uns der Werte bewußt, die diese institutionellen Bildungsstätten als eigentliche Zentren der Wissensübermittlung haben und behalten werden. Es soll hier nur gesagt werden, daß junge Menschen in den isolierten Fächern und Fachgebieten meistens nicht die Antworten finden, die ihr Suchen und Fragen erwartet. Doch es wäre ein Mangel an wirklicher Einsicht in die heutige Situation, würde der Erzieher jenen Einfluß übersehen, den das Vorrücken des Massenhaften auf den Einzelnen ausübt, würde er die Spannungen leugnen wollen, die etwa im Politischen zwischen dem Einzelnen und der antlitzlosen Gesellschaftsform des Büros in allen seinen Spielarten bis zum Zerreißen vorhanden sind; oder würde er den aller Technik zugrunde liegenden Charakter der Stellvertretung umgehen, die Bildmacht des Films verdecken, die musische „Berieselungsmaschine" des Rundfunks nicht ernst nehmen oder die konfektionierte Meinungsbildung der modernen Presse verschweigen. Das alles gibt es heute. Und diese in unserer Zeit wirkenden Mächte haben insgesamt gemein, daß sie den Kern der menschlichen Person bedrohen, indem sie das Einmalige seines Menschentums auswechseln, um es zu ersetzen durch das Impersonale des autonom gewordenen Apparates in irgendeiner Form. Diesem Sog, der die Gegenwart heute in die unverantwortete Deshumanisierung treibt, sinnt Sellmair mit fühlbarer Wehmut nach. Es ist das Nachdenken, dem in einem „senescens mundus" wache Geister immer gefolgt sind; aber hier wächst aus vernehmbarer Traurigkeit, die sich auch ausdrückt in der mühelosen Glätte der sprachlichen Darstellung, die hoffnungsfreudige Zuversicht, daß eine Zeitenwende stets auch eine Wende der Menschlichkeit gewesen ist. Um diese neue Menschlichkeit geht es dem Verfasser. Und so trägt diese Traurigkeit nicht den Stempel resignierender Passivität, auch ist sie nicht der Ausdruck der „Fahnenflucht der Elite, die immer die Kehrseite zum Aufstand der Massen darstellt" (Ortega y Gasset). Sondern es ist eine Wehmut, die das Alte so lebendig zu bewahren weiß, daß es vom Neuen her wirklich neu gesehen werden kann. Darum entsteht in diesem Bildungsbuch der schwierige, aber großartig gelungene Versuch, das durch vielfältige Stellvertretung entstandene menschliche Vakuum nicht zu einem gefährlichen leeren Raum werden zu lassen, sondern das Negative überflüssig zu machen durch ein erzieherisches Ordnungsbild, dem die Werte des Wahren, Guten und Schönen unverlierbar eingezeichnet sind.

Was in die Kapitel des Buches eingeordnet und in ihnen ausgebreitet ist, ist bewegend und anrührend. Der Leser wird dort hineingeführt in den innersten Raum des Mitgeteilten, aber er wird auch herangeführt an den, der dort spricht. In solcher doppelten Bewegung ist auch der Rezensent gewahr geworden, daß die Abschnitte über „Bildung und Leben", „Wissen und Gewissen", „Elite und Masse", „Wort und Wahrheit", „Erkennen und Bekennen" ihn innerlich mitgenommen haben. Dabei war das dort Ausgesprochene gleich stark wie der Mensch, der dahintersteht als einer, der diese Abschnitte geschrieben hat, weil eben hier wirklich sich ein Mensch zum Pfand gibt für das, was er sagen will, und durch den höchsten Einsatz, den er damit leistet, als Mensch im humanen Sinn spricht und überzeugt.

Was im Rahmen einer Bildungslehre hier unter Humanismus verstanden werden will, hat nichts zu tun mit dem sogenannten humanistischen Requisit, das Lehrpläne und Stundenverteilungen an unseren Schulen meinen; sie reden zwar sehr oft vom geordneten Menschen als dem kreatürlichen Maß aller Dinge, aber mit ihrem Fächeregoismus eskamotieren sie ebenso oft jene Forderung hinweg, die eine „renovatio ex intimis" meint. Sellmair versteht unter Humanismus etwas Rettendes und Heilendes, er meint damit die Erziehung des ganzen Menschen, die sich in ein dreiaktiges Gefüge zerlegen läßt. Da gibt es zuerst das reine wissenschaftliche Denken. Es besteht darin, daß der Tatbestand in Schärfe und Klarheit herausgeholt und in exakter Weise theoretisch durchgearbeitet wird. Dazu sind nötig Konzentration und Sammlung aller Kräfte auf die Aufgabe hin, rege Wachsamkeit und Geist der Unterscheidung. Dieses Denken ist die Grundlage von allem; mehr als je ist es die Forderung, die der neu-

zeitliche Naturwissenschaftler und Ingenieur erfüllen muß. Dann ist da in einem zweiten Schritt die philosophische Betrachtung. Sie bedeutet, daß das innere Schauen sich sammelt auf die Phänomene und der Geist sich aussetzt der Sinnmacht der Erscheinungswelt, sich bemüht, davon getroffen zu werden, damit er um sie weiß und ihrer inne wird. Der so Betrachtende begegnet dann dem Seienden, welches eine Gestalt hat, die ihren Wert in sich selbst besitzt und sich dem menschlichen Geist öffnet, sobald er sie sucht. Ist in der philosophischen Betrachtung bereits ein Sammeln nötig auf das hin, was in unzerstörbarer Hoheit daherleuchtet, so steht im dritten Akt der religiösen Meditation der Mensch in jener Situation, in die hinein der Gott der Offenbarung selbst redet.

Diese drei Akte gehören zusammen; der eine ist auf den anderen bezogen; der oberste ruht auf dem Fundament des untersten tragenden Aktes, und der mittlere sucht, den Riß zu heilen, der den Menschen von Gott entfremdet hat, so daß der geistbegabte Mensch die Kommunion mit dem geistsendenden Gott verlor. Wenn nun die Sellmairsche Diagnose von der Deshumanisierung des Menschen ausgegangen ist, dann sucht seine Prognose, den Menschen zu heilen, indem sie ihn auf die Nähe Gottes hin öffnet, damit er hört, was dieser ihm sagt und sich von seinem Anruf im Gewissen treffen läßt. Diese Prognose geht aber in ihrer Entfaltung vom Menschen und dessen Verhältnis zu Gott nicht den alten Weg, der von Gott zu den Menschen führt. Sondern sie ist darin zeitnahe, daß sie den in der Welt und ihrer Zwiespältigkeit ringenden Menschen zu Gott hinführen will. Das wird ganz deutlich in dem Kapitel „Angst und Geborgenheit", wo der Mensch in seiner von der Angst umwitterten Existenz gezeigt wird, die ihren schöpferischen Ausweg in der Agonie Christi finden kann.

Immer läßt sich Sellmair seine Fragen von der Zeit selbst geben. Niemals aber kämpft er mit den Waffen dieser Zeit. Daher schlägt er auch die gegnerischen Kräfte niemals mit deren Waffen. Dennoch hat er sie getroffen. Aber mit der Wunde, die er ihnen zufügt, versucht er gleichzeitig, sie zu heilen: den Menschen nämlich, um den es letztlich in aller Bildung geht, indem er ihn als Wesen der Mitte anruft, die exzentrischen Mächte der Zeit in seinem Gewissen zu verantworten und die Schattenbilder, von denen Platon im Höhlengleichnis spricht, wieder an das Sein zu knüpfen, ohne das sie selbst ja nicht bestehen könnten; die Fachbildung, indem sie gebrandmarkt wird als eine mitte-lose Bildung, die wie ein totes Segment aus dem Raum der Gesamtbildung herausgeschnitten erscheint, während sie sich offenhalten sollte für ein Bildungswissen im Sinne der Ganzheitsbildung, so daß über den Weg der Fachbildung Selbstbildung entsteht und dann alle Bildung Heilsbildung werden kann; die Massenbildungsmittel wie Film, Rundfunk, Presse, indem sie Einlaßstellen werden für das Wahre, Gute und Schöne und nicht etwa um des Interessanten und der Sensation willen einer Ideologie ausgeliefert sind.

Die Ausführungen Sellmairs sind nicht eine Sammlung von Wissensgegenständen, sondern eine Aussprache mit dem Menschen über die Bedingungen, unter denen die Wahrheit leben kann. Wenn wir recht sehen, dann nehmen in dem Bildungsgefüge, das Sellmair in der geschilderten Trias aufbaut, Dichtung und Kunst einen sehr wesentlichen Platz ein. Gleichsam werden sie wieder das, was das Mittelalter von allem Schönen sagte: „pulchritudo est splendor veritatis". Hier unternimmt Sellmair vielleicht den weisesten Vorstoß in das Neuland der vor uns liegenden Zeit, weil es immer den Dichtern — und bemerkenswerterweise ist der Dichterin Gertrud von Le Fort dieses Buch als ein wahlverwandter Gruß zu ihrem 75. Geburtstag in die Hand gelegt — aufgegeben ist zu sagen, wie es werden wird.

Ferner scheint uns bedeutsam zu sein, daß Sellmair der erste ist, der die Frage nach der Bedeutung des Leidens in der Pädagogik gestellt hat. Ausdrücklich fordert er Menschen, die ja sagen zu dem Gesetz des höheren Lebens, welches liebendes Leiden und verwandelndes Leiden ist; und er fordert, daß diese Menschen bereit sein sollen, für die Werte, an die sie glauben, auch zu leiden. Hier ist ein wirklich schöpferischer Ansatz gefunden, der von der materiellen, geistigen und seelischen Not heutiger Menschen ausgeht. Denn der „homo faber", der sich die Kräfte der Natur unterworfen hatte, ist inzwischen verzweifelt an den Kräften, die er meinte, hemmungslos für sich auswerten zu können. Aus dieser Verzweiflung, die eben auch ihren positiven Wert hat in dem Gesamtbild der Geschichte vom Menschen, erhebt sich nun der leidende Mensch, der „homo patiens". Daher zeigt sich für

Sellmair der Wert, den ein Mensch besitzt, in dem Verhältnis zu dem Leiden, das sein Leben erfüllt. „Was in den griechischen Tragödien schweres Ringen, auswegloses Ertragen und fast noch dumpfer Ausbruch der existentiellen Not der gequälten Kreatur ist, wird immer bewußter als Sinn der Lebensfrage erkannt" (Seite 330—31). Und was bei Prometheus noch in der Haltung rebellischen Trotzes erscheint, wird bei Aeneas in der Annahme des „fatum irrevocabile" bejaht, um im „mysterium crucis" in die Nachfolge des Christuskreuzes einzugehen, aus dem die Auferstehung von den Toten entbunden ist.

Ein Bildungsbuch, das solche Ansätze macht, kann auch fruchtbare Wege zeigen. Es sind Wege der Klarheit und Wahrheit um jeden Preis. An diese Wahrheit werden sich gewiß nur wenige binden wollen. Wenn aber diese Bindung in Freiheit geschieht, dann werden diese wenigen aus der tiefen Krise als die ersten herausfinden und den Schutz an den Flanken der vielen übernehmen können. Vorerst wird diese Elite noch eine Elite der Wehrlosen sein, mit dem Mute, unzeitgemäß zu sein, um zeitgemäß zu werden. Aber es ist die Wehrlosigkeit des einzelnen „homo patiens" die eindrucksvolle Form zu sagen, daß das, was er vertritt, das Gültige ist. Wenn hundert Menschen das heute gleichzeitig sagen würden, dann spräche doch nur eine anonyme Vielheit, die den Ernst des Urteilens verloren hat. Denn es hat ja die Aussage der „polloi" den gleichen Charakter, wie wenn eine Rechenmaschine ein Resultat präsentiert. Die Wahrheit aber kommt erst heraus, wenn der Einzelne zu ihr steht, während die Masse in ihrer Unpersönlichkeit und Vertretbarkeit niemals in den Raum des innersten Ernstes gelangen kann.

Das sind sehr ungewohnte Gedanken, die wir aus diesem Buch herausstellen. Aber sie bedeuten doch die große Chance unserer Zeit, nämlich daß der Mensch, der unter der Vermassung, der Stellvertretung, dem Unpersönlichen und dem autonomen Apparat der verschiedenen modernen Kratien leidet, in den Raum des wirklichen Ernstes gelangt, wo er dann endlich nicht mehr beiseite geschoben wird, sondern mit seinem ganzen inneren Sein eingehen muß in die Entscheidung: „ho heis kai autae hae alaetheia" (Platon, Kriton). Von Platon sind wir ausgegangen. Den Philosophen der Aakademie hatten die Schattenbilder in der Höhle das wahrhaft Seiende suchen lassen, das Sokrates als das Unzerstörbare erkannte. Aber indem dieser der „confessor veritatis" wurde, mußte er auch der „martyr alaetheias" werden. Um dieses Zeugen und Bekennen der wenigen geht es auch heute. Denn ein richtig begründetes Wissen genügt nicht, wenn es nicht eingeht in die existentielle Erkenntnis, die von der personalen Entscheidung getragen wird. „Nous croyons à la valeur du petit nombre" — an dieses Wort, das André Gide 1947 der in München versammelten europäischen Jugend zurief, werden wir erinnert, und wir fügen ihm ein anderes bei, das sich in seinem „Journal" findet: „Il faut toujours suivre sa pente, mais en remontant".

München Fritz Paepcke

Eingelaufene Schriften

(Besprechung vorbehalten)

Asmussen, Hans / Maria, die Mutter Gottes. (61 S.) Stuttgart, 1950, Evangelisches Verlagswerk.

v. Balthasar, Hans Urs / Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. (420 S.) Köln, 1951, Verlag Jakob Hegner.

Echter-Bibel. Das Alte Testament: Job / Sirach. (145 S.) Würzburg, 1951, Echter-Verlag.

Bienert, Walther / Krieg, Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung. (128 S.) Stuttgart, 1952, Evangelisches Verlagswerk.

Botterweck, G. Johannes / „Gott erkennen" im Sprachgebrauch des Alten Testamentes (Bonner Biblische Beiträge). (104 S.) Bonn, 1951, Peter-Hanstein-Verlag. Brosch. DM 9.50.

Brunner, Emil / Das Mißverständnis der Kirche. (133 S.) Stuttgart, 1951, Evangelisches Verlagswerk.

Le Coeur (Etudes Carmelitaines). (402 S.) Bruges, Desclée de Brouwer. frs. 125.—.

Davitt, Thomas E. S. J. / The Nature of Law. (274 S.) St. Louis-London, 1951, B. Herder Book Co.

Dey, Joseph / Liturgischer Sprachführer zur Heiligen Messe. (116 S.) Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Kart. DM 4.50, geb. DM 6.—.

Diem, Hermann / Theologie als kirchliche Wissenschaft. (280 S.) München, 1951, Chr.-Kaiser-Verlag. Brosch. DM 13.—, geb. DM 14.80.

Egenter, Richard / Frauenjugend. Natur und Gnade. (261 S.) Ettal, 1951, Buch-Kunstverlag Ettal. Kart. DM 6.30, geb. DM 8.10.

Feckes, Karl / Das Mysterium der heiligen Kirche. 3. Auflage. (287 S.) Paderborn, 1951, Verlag Ferdinand Schöningh.

Graber, Rudolf / Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren. (221 S.) Würzburg, 1951, Echter-Verlag.

Grente, Erzbischof Georges / Die Herrlichkeiten der Sakramente. (296 S.) Paderborn, 1951, Verlag Ferdinand Schöningh.

A. Grillmeier — H. Bacht / Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Band I. (XVI u. 768 S.) Würzburg, 1951, Echter-Verlag.

Groner, J. F. / Kardinal Cajetan. Eine Gestalt aus der Reformationszeit. (78 S.) Fribourg-Louvain, 1951, Société Philosophique, Editions E. Nauwelaerts.

Grote, Maria / An den Ufern der Weltstadt. Ein Gedenkbuch an Dr. Carl Sonnenschein. (245 S.) Münster, 1951, Verlag Regensberg.

Gutzwiller, Richard / Meditationen über Matthäus. I. (253 S.) Einsiedeln — Zürich — Köln, 1951, Benziger-Verlag.

Hagen, August / Gestalten aus dem Schwäbischen Katholizismus. II. Teil. (499 S.) Stuttgart, 1950, Schwaben-Verlag.

Hofmann, A. C. / Heikle Fragen. Gedanken zur Aufklärung. (127 S.) München, 1951, Verlag J. Pfeiffer.

Karrer, Otto / Jahrbuch der Seele. Aus der Weisheit der christlichen Jahrhunderte. (413 S.) München, 1951, Ars Sacra.

Karrer, Otto / Christ, der Retter, ist da. Besinnliches zur Weihnachtszeit. (67 S.) München, 1950, Ars Sacra.

Kierkegaard, Sören / Einübung im Christentum und anderes. (733 S.) Köln und Olten, 1951, Verlag Jakob Hegner.

Alte Klöster in Passau und Umgebung. Geschichtliche und kunstgeschichtliche Aufsätze von Max Heuwieser, Rudolf Guby und Josef Oswald. (320 S.) Passau, 1950, Verlag Passavia.

Kühn, Heinz / Blutzeugen des Bistums Berlin. (190 S.) Berlin-Dahlem, 1950, Morus-Verlag. Kart. DM 3.80, Hlbl. DM 4.80.

Landgraf, Artur Michael / Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXVII, Heft 1.) (XXXIX u. 158 S.) Münster, 1952, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Lavedan, Henri / Auf der Galeere. Monsieur Vincent. (287 S.) Stuttgart, 1951, Schwaben-Verlag.

Lenz, Joseph / Der moderne deutsche und französische Existentialismus. Zweite erweiterte Auflage. (199 S.) Trier, 1951, Paulinus-Verlag.

Lewis, C. S. / Wunder. Eine vorbereitende Untersuchung. (212 S.) Köln und Olten, 1952, Jakob Hegner.

Lipgens, Walter / Kardinal Johannes Gropper (1503—1559) und die Anfänge der Katholischen Reform in Deutschland. (X u. 259 S.) Münster, 1951, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Kart. DM 14.—, geb. DM 16.—.

Liturgisches Jahrbuch. 1. Band 1951. (212 S.) Münster, 1951, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Kart. DM 13.50, in Ganzleinen DM 15.50.

Dom Maertens, Thierry / Les Sept Jours (Genèse I). (74 S.) Bruges, 1951, Paroisse et Liturgie, Abbaye De Saint Andre.

Miscelanea Comillas XIII (LXIII u. 356 S.). Universidad Pontificia Comillas (Sandanter) 1950.

Möller, Joseph / Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt. (221 S.) Paderborn, 1951, Verlag Ferdinand Schöningh.

Vom Christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel O.S.B. (392 S.), Düsseldorf, 1951, Patmos-Verlag.

Newman, John Henry / Predigten. I. Pfarr- und Volkspredigten. Gesamtausgabe II. Band. (442 S.) Stuttgart, 1950, Schwaben-Verlag.

Nisters, Bernhard / Tertullian. Seine Persönlichkeit und sein Schicksal. (131 S.) Münster, 1950, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Kart. DM 7.20, geb. DM 8.50.

Plagnieux, Jean / Saint Grégoire de Nazianze Théologien. (Etudes des Sc. rel. VII.) (XVI u. 471 S.) Paris, 1951, Editions Franciscaines.

Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae. ed. H. Weisweiler S. J. (Opuscula et Textus Historiam ecclesiam eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series Scholastica.) (85 S.) Monasterii, 1952, Typis Aschendorff. Brosch. DM 2.75.

Sawicki, Franz / Lebensanschauungen moderner Denker. Band II. Die Philosophie der Gegenwart. (408 S.) Paderborn, 1952, Verlag Ferdinand Schöningh. Geb. MD 9.60.

Scheve, P. Basilius SS. CC. / Basilius der Große als Theologe. (XVIII u. 117 S.) Nijmegen, 1943, Centrale Drukkerij N. V.

Sellmair, Josef / Bildung in der Zeitenwende. (360 S.) Würzburg, 1951, Echter-Verlag. Ganzleinen DM 9.20.

Sheen, Fulton J. / Der Kommunismus und das Gewissen der westlichen Welt. (XII u. 244 S.) Berlin-Dahlem, 1950, Morus-Verlag. Kart. DM 4.40. Hlbl. DM 5.80.

Staehelin, Ernst / Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Band I. (VII u. 429 S.) Basel, Verlag Friedrich Reinhardt. Leinenband Fr. 28.10.

Stakemeier, Eduard / Das Dogma der Himmelfahrt Mariens. (55 S.) Paderborn, 1951, Verlag Ferdinand Schöningh. Kart. DM 1.80.

Stein, Edith / Endliches und ewiges Sein. (Edith Steins Werke, Band II.) (XII u. 497 S.) Louvain-Freiburg, 1950, Nauwelaerts-Herder. Brosch. DM 20.20, Leinwand DM 23.—.

Van Steenberghen, Fernand / Erkenntnislehre. (Philosophia Lovanniensis, Band II.) (414 S.) Einsiedeln — Zürich — Köln, 1950, Benziger-Verlag.

Steinbüchel, Theodor / Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. (Handbuch der katholischen Sittenlehre, Band I/1 u. 2.) (410 S.) Düsseldorf, 1951, Patmos-Verlag.

Stommel, Eduard / Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe. Theophaneia 5.) (112 S.) Bonn, 1950, Peter-Hanstein-Verlag.

Studia Anselmiana 27—28. (Miscellanea Biblica et Orientalia.) (VIII u. 511 S.) Romae, 1951, „Orbis Catholicus", Herder.

Missionswissenschaftliche Studien. Festgabe Prof. Dr. Johannes Dindinger O. M. I. zum 70. Lebensjahre, dargeboten von Freunden und Schülern. (Herausgegeben von Prof. Dr. Johannes Rommerskirchen O. M. I. und Dr. Nikolaus Kowalsky O. M. I.) (440 S.) Aachen, 1951, Druckerei und Verlagsanstalt Wilhelm Metz.

Terra Carmeli / Jahrbuch I. 1951. (109 S.) Abensberg/Ndb., 1951, Verlag Josef Kral & Co.

Summa Theologica. (Die deutsche Thomas-Ausgabe), Band 15: Glaube als Tugend. (31 u. 509 S.) Heidelberg — München — Graz — Wien — Salzburg, 1950, Gemeinschaftsverlag F. H. Kerle — Anton Pustet. DM 14.80.

Tillmann, Fritz / Die Episteln und Evangelien der Festtage. Im Dienst der Predigt erklärt. 2. Auflage. (VII u. 542 S.) Düsseldorf, 1950, Patmos-Verlag.

Tillmann, Fritz / Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. (Handbuch der katholischen Sittenlehre, Band IV / 1 u. 2.). Vierte durchgesehene Auflage. Düsseldorf, 1950, Patmos-Verlag.

Veuthey, Leo / Das Vaterunser. Gebetswort und Gebetshaltung. (80 S.) Düsseldorf, 1951, Patmos-Verlag.

Volz, Otto / Christentum und Positivismus. (Die Grundlagen der Rechts- und Staatsauffassung Friedrich Julius Stahls.) (IX u. 143 S.) Tübingen, 1951, J. C. B. Mohr. DM 15.—.

Wagner-Zähringer / Eucharistiefeier am Sonntag. (229 S.) Trier, 1951, Paulins-Verlag. Kart. DM 6.50.

Weddigen, Walter / Wirtschaftsethik. (214 S.) Berlin und München, 1951, Duncker & Humblot. Halbleinen DM 12.70.

Wengel, P. Dr. Macarius O.C.D. / Der Kreuzweg. Zeitnahe Betrachtungen für religiös Gebildete. (36 S.) Regensburg, 1950, Josef Habbel.

Wölber, Hans-Otto / Dogma und Ethos. (Christentum und Humanismus von Ritschl bis Troeltsch. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 44. Band, 4. Heft. (114 S.) Gütersloh, 1950, C. Bertelsmann-Verlag. Brosch. DM 10.—.

v. Zahn-Harnack, Agnes / Adolf von Harnack. Zweite verbesserte Auflage. (XIII u. 453 S.) Berlin-W 35, 1951, Walter De Gruyther & Co.

Zenkowsky, Basilius / Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. (68 S.) Stuttgart, 1951, Evangelisches Verlagswerk. Brosch. DM 3.50.

Efraim Briem

Kommunismus und Religion in der Sowjetunion

Aus dem Schwedischen übertragen von Edgard Schaper

434 Seiten. Leinenband, DM 18.50.

„Während jeder der genannten Schriften (J. Ellul, ‚Die kommunistische Taktik', und J. Schmidhauser, ‚Christ und Antichrist in Rußland') der Charakter ausgesprochener Eigenwilligkeit anhaftet, der auch die Bücher von Eckardt und Onasch mehr zu geistvollen Einführungen in die behandelten Fragen als zu Arbeits- und Handbüchern stempelt, ist das soeben in der Schweiz erschienene Buch des Lunder Ordinarius für theologische Enzyklopädie Efraim Briem über „Kommunismus und Religion in der Sowjetunion" in der vorbildlichen Übersetzung Edzard Schapers das Muster eines klar und knapp referierenden Lehrbuches, das durch hervorragend ausgewählte Zitate allenthalben auch unmittelbar an den Gegenstand heranführt. Der Begriff Kommunismus wird definiert; seine Erscheinung im Altertum, im christlichen Mittelalter und in der Aufklärung an wichtigsten Beispielen mit sparsamstem Hintergrund vorgeführt, bildet das historische Fundament zum Verständnis des westeuropäischen Marxismus. Die russischen revolutionären Bewegungen des 19. Jahrhunderts vor dem Hintergrund des damaligen russischen Gesellschaftsbaus erscheinen, ebenfalls in lebensvollen, knappen Personalskizzen dargestellt, als die andere Basis, auf der sich die neue Schöpfung des Bolschewismus erhebt... Die Geschichte der Beziehungen von Kirche, Staat und Partei von 1917 bis 1945, die als Teil 3 die zweite, größere Hälfte des Buches einnimmt, ist in der gedrängten Fülle prägnanter Angaben, die mit dem entschiedenen Trachten nach Unparteilichkeit zusammengestellt sind, eine wesentliche und wertvolle Ergänzung zu Fritz Liebs Darstellung der gleichen Epoche, da bei Briem der Akzent auf dem kirchlich-hierarchischen Geschehen der Zeit liegt, während Lieb die staatlich-parteilichen Entwicklungen in den Mittelpunkt stellte . . ."

Aus: „Verkündigung und Forschung" Theologischer Jahresbericht Lfg. 1/2 1947/48 (Chr. Kaiser Verlag, München)

Verlag Friedrich Reinhardt AG., Basel 12

Eines der bestbesprochenen Bücher des Jahres
Der große französische Bucherfolg

HENRI LAVEDAN

AUF DER GALEERE

DAS WUNDERBARE LEBEN VON MONSIEUR VINCENT

Übersetzung von Dr. Gertrud Salmen / Schutzumschlag von Wiltraud Jasper

285 Seiten, Ganzleinen, DM 8.50.

Hier hat ein Mitglied der Französischen Akademie jene Abenteuer der Liebe aufgezeichnet, Entdeckungsfahrten in die Dschungel des Elends, die sich dicht neben oder unter der für gewöhnlich allein von der Geschichte beschienenen Oberseite der menschlichen Gesellschaft erstreckten. Der Verfasser hat sich die zum Teil nicht geringe Mühe gemacht, den tatsächlichen Zuständen in den Gefängnissen, Galeeren, Spitälern mit historischer Methode beizukommen. Aber er erzählt es mit so viel Allegresse, mit so viel Charme und Heiterkeit, wie sie eben nur einem französischen Ecrivain zur Verfügung stehen, und auch ihm nur, wenn seine Feder beschwingt wird von einer grenzenlosen Bewunderung seines Helden.

Der christliche Sonntag.

SCHWABENVERLAG ★ STUTTGART

Dr. ALFRED LÄPPLE

Der Einzelne in der Kirche

Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman.

XXXIV u. 374, gr. 8°, brosch. DM 30.—

(Münchener Theologische Studien II. Abteilung 6. Band)

Kardinal Newman — eine Gestalt, die heute viel zitiert und genannt wird und trotzdem zu wenig bekannt ist und nur zu leicht mißdeutet wird.

Vorliegendes Werk möchte mithelfen, Newman der Konturlosigkeit und Blässe eines bloßen „Modetheologen" zu entreißen und den Weg zum „eigentlichen und wahren Newman" zu erschließen. Auf breiter Basis wird zunächst die geistes- und theologiegeschichtliche Problematik und Situation aufgezeigt, aus der Newman herausgewachsen ist. Damit soll der Newmanlektüre und Newmaninterpretation eine bisher fast völlig fehlende Grundlage gegeben werden. In eingehenden Detailuntersuchungen wird sodann das gesamte Schrifttum Newmans kritisch untersucht. Ein Novum, das in der gesamten Newmanforschung bisher fehlte und das für jede spätere Newmanarbeit unentbehrlich sein wird, ist der synchronistische Überblick über Leben und Werke Newmans, in dem alle Werke und Zeitschriftenaufsätze Newmans chronologisch geordnet sind. Instruktiv ist auch der Überblick über die mannigfachen und so gegensätzlichen Newman-„Deutungen", der eine Verarbeitung und Sichtung der Newman-Bibliographie bietet. Von größter Aktualität ist das eigentliche Hauptthema, das aus den Werken Newmans die Grundstruktur einer Theologie des Einzelnen, die Stellung des Gewissens im kirchlichen Raum herausarbeitet. Das Werk will ein klärender Beitrag sein im religiösen Ringen der Gegenwart, in den Auseinandersetzungen zwischen Gewissen und Autorität, zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft. Es will aber auch die Brücken bauen helfen zu einem echten ökumenischen Gespräch zwischen den Konfessionen.

KARL ZINK VERLAG / MÜNCHEN 34

Ludwigstraße neben 20 (gegenüber der Universität im Hzgl. Georgianum)

Neuerscheinung:

Josef Sellmair

Bildung in der Zeitenwende

360 Seiten, Ganzleinen mit Schutzumschlag, DM 9.20.

Der als feinsinniger und geistreicher Schriftsteller bestens bekannte Verfasser behandelt hier eine Reihe aktueller Fragen: z. B. Ganzheitsbildung, Wissen und Gewissen, Technik und Menschentum, Elite und Masse, Bildungsarbeit und Menschenbild usw. Das Buch will der Diagnose unserer Zeit dienen, in der Altes und Neues, Tradition und Revolution miteinander ringen; seine Lektüre wird die Zeitlage klarer erkennen und die Zeitaufgabe tiefer einschärfen helfen.

Kirchl. Amtsblatt, Bamberg.

Was wir retten können aus dem fast völligen Verlust unserer Habe, ist der geistige Besitz, was wir wieder erwerben sollen, ist das geistige Erbe. Aber dieses geistige Erbe wird nur dann wieder unser lebendiger Besitz, wenn in uns eine neue Liebe zu den alten Werten entbrennt, wenn wir es zu neuem Leben erwecken und aus ihm unser Leben erfüllen. Dazu will uns dieses Buch den Weg zeigen.

Kirchl. Amtsblatt, Passau.

Martin Rehm

Das Bild Gottes im Alten Testament

96 Seiten, Halbleinen mit Schutzumschlag, DM 3.90.

Dieses knappe Bändchen stellt in nüchterner Sprache und in klarer Ordnung die bezeichnendsten Äußerungen des AT über Gott und seine Eigenschaften zusammen. Es begnügt sich aber nicht damit, sie anzuführen, vielleicht noch zu erklären, sondern sucht sie auch vom Sprachlichen her abzuwägen, gibt ihnen auf dem Hintergrund altorientalischer Auffassung erst das rechte Licht und weiß dann die besondere Wirkung dieser Vorstellungen aus der Offenbarung auf das religiöse Leben Israels deutlich zu machen. Letzteres ist der eigentliche Vorzug dieser Arbeit, und man wird ihn dann erst recht bewerten, wenn man bedenkt, daß Gott im theokratischen Israel das eigentliche Zentrum ist, um das das ganze Leben kreist.

Kirchl. Amtsblatt, Osnabrück.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen!

ECHTER-VERLAG WÜRZBURG

Verlag Aschendorff - Münster Westfalen

Aus unseren Neuerscheinungen:

Die Kirche in der Welt

Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart.

Soeben ist mit der 3. Lieferung der 4. Jahrgang 1951 abgeschlossen.

Jede Lieferung DM 5.—, der Jahrgang (3 Lieferungen) in Leinen gbd. DM 19.—. Jeder Jahrgang kann auch geschlossen oder nach Sektionen abgeheftet werden. Dazu stehen Sammelordner zum Preise von DM 4.— zur Verfügung.

Katholische Dogmatik

nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. 2. Band.

Von Franz Diekamp. 10., neubearb. Aufl., hrsg. von Klaudius Jüssen. X u. 608 S., kart. DM 25.—, gbd. mit Leinenrücken DM 26.50.

Der 3. Band der Dogmatik befindet sich in Vorbereitung und wird baldmöglichst vorgelegt werden.

Liturgisches Jahrbuch

Im Auftrage des Liturgischen Instituts in Trier hrsg. von Joseph Pascher. 2. Band 1952, I. Halbband, 144 S., kart. DM 9.— (1. Bd. 1951, 214 S., kart. DM 13.50, Ganzleinen DM 15.50).

Liturgischer Sprachführer zur heiligen Messe

Von Joseph Dey.

116 S., kart. DM 4.50, gbd. DM 6.—.

Schola Verbi

Lehrbuch des neutestamentl. Griechisch.

Von Joseph Dey.

XII u. 163 S., kart. DM 6.60, gbd. DM 7.70.

Aufgang des Jahres

Liturg. Texte von Advent bis Pfingsten. Übertragen v. Thomas Michels OSB.

108 S. mit 1 Abb., kart. DM 3.—, in Ganzleinen gbd. mit Schutzumschlag DM 3.90.

Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton

Von Artur Michael Landgraf.

(Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie d. Mittelalters, Bd. XXXVII, H. 1.)

XXXIX u. 160 S., kart. DM 12.50.

Der Kampf um die Messe

in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther. Von Erwin Iserloh. (Heft 10: Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung.)

60 Seiten, kart. DM 3.50.

Studia Albertina

Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstage, hrsg. von Heinrich Ostlender.

(Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementband IV)

472 S. mit 4 Tafeln auf Kunstdruckpapier, kart. DM 30.—.

Die Anfänge der Mission von Miyako

Von Johannes Laures S. J.

(Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Band 16.)

164 S., kart. DM 9.50.

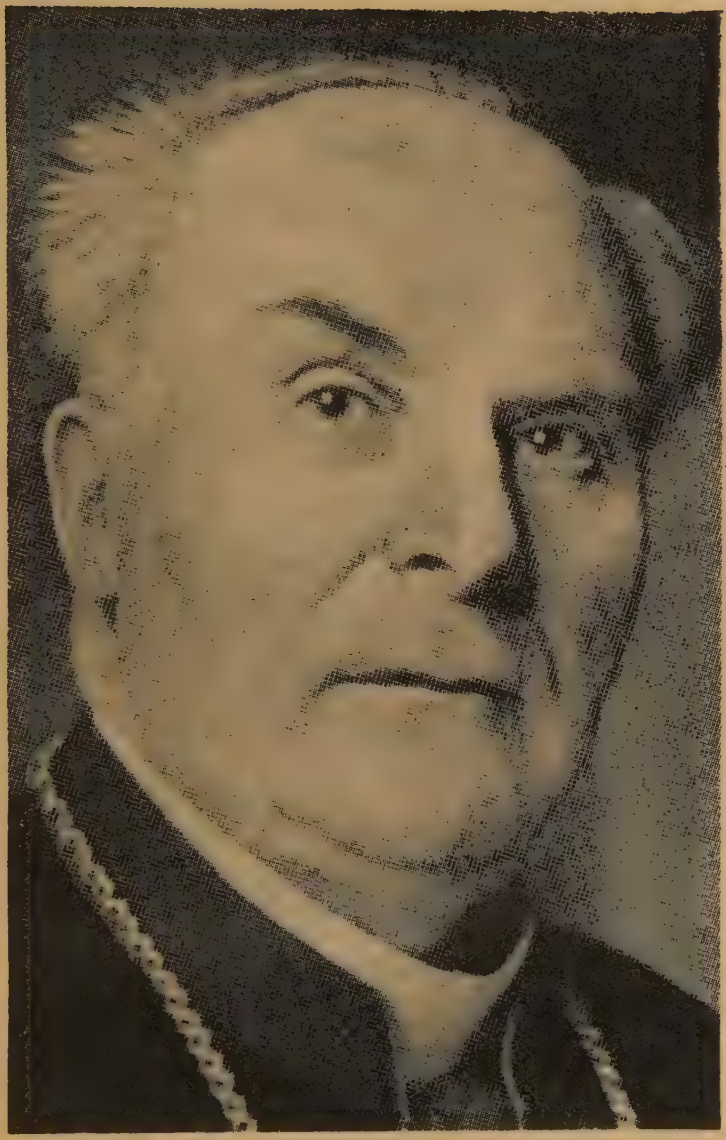
Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia O.F.M.

Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae

quas ad fidem manuscriptorum edidit Augustinus Deneffe S. J. Editio secunda, aucta et emendata quam curavit Henricus Weisweiler S. J. (Fasc. IX: Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series Scholastica.)

86 Seiten, kart. DM 2,75.

Bezug durch jede Buchhandlung.



† M. Cardinal Faulhaber

In memoriam
Michael Kardinal Faulhaber

Die Münchener Theologische Zeitschrift hat einen besonderen Grund, dem toten Kardinal ein Blatt der Dankbarkeit und der Verehrung zu widmen. Es soll nicht wiederholen, was in den zahllosen Nachrufen auf die in ein tiefes Geheimnis gehüllte und daher keinem menschlichen Zugriff erreichbare Gestalt des Kardinals und auf sein geschichtsmächtiges Wirken preisend gesagt wurde, sondern nur schlicht feststellen, was er der Münchener Theologischen Zeitschrift und der Theologischen Fakultät gewesen ist.

Das Wort des Kardinals gab unserer Zeitschrift das Geleite, als sie am 1. 1. 1950 die nicht gefahrlose Fahrt in die Öffentlichkeit antrat. Es war für sie Wegweisung und Schutzbrief. Seine segnende Güte stand auch hilfreich an der Wiege der im Jahre 1945 nach sieben Jahren erzwungenen Schweigens wiedereröffneten Theologischen Fakultät an der Universität München. Als das Hauptgebäude in der Ludwigstraße noch in Trümmern lag und daher Studenten und Dozenten keinen Raum für Vorlesungen bot, gewährte der Kardinal der Theologischen Fakultät und dem zu ihr gehörenden Herzoglichen Georgianum eine vorübergehende Heimstatt im Exerzitienhaus Schloß Fürstenried. Damals spürten die Angehörigen der Theologischen Fakultät die Aufgeschlossenheit und die Wärme, welche ihnen aus dem Hause in der Promenadestraße entgegenschlug. Seitdem äußerte sich das wirksame Wohlwollen des Kardinals in vielen und vielfältigen Weisen. Er ermutigte die Fakultät zu den neuen Wegen, die sie nach ihrer Wiedereröffnung, auf den Spuren der Vergangenheit weiterschreitend, zu machen unternahm, weil sie nach dem Wahlspruch des heimgegangenen Kardinals „vox temporis vox dei" den Fragen und Forderungen der Zeit aus dem Geiste der Tradition Antwort geben zu dürfen und zu müssen glaubte.

Mit aller Bereitschaft gab der Kardinal insbesondere der von dem Vertreter des Kirchenrechts angeregten Bitte der Theologischen Fakultät auf die Errichtung eines Kanonistischen Instituts seine Hilfe. Seiner Vermittlung war es zu verdanken, daß Seine Heiligkeit Papst Pius XII. die Bitte erfüllte und dem Kanonistischen Institut die Berechtigung zufiel, akademische Grade zu verleihen. So besitzt die Münchener Theologische Fakultät dank dem Verständnis und der hohen Güte des Münchener Erzbischofs ein Institut, wie es zwar an vielen ausländischen theologischen

Hochschulen besteht, in Deutschland aber bisher nicht bestand. Vor allem dadurch ist der Name Faulhaber für immer mit der Münchener Theologischen Fakultät verbunden. Hier zeigte sich, was im Leben des Kardinals so oft zutage trat: jene schöpferische Kraft, in welcher er das von der Zeit jeweils anbefohlene Neue schuf.

Für alle, denen das Georgianum an das Herz gewachsen ist, war es in den letzten sieben Jahren eine besondere Freude, daß der Kardinal den Neubau mit seinem Segen und seiner Hilfe förderte und dem durch die Spenden der ehemaligen Georgianer aus den Ruinen wiedererstandenen Hause häufige Zeichen großen Vertrauens und herzlicher Liebe gewährte.

So ist es begreiflich, daß die Theologische Fakultät seinen Tod hinnahm wie erwachsene Söhne den Heimgang des Vaters hinnehmen, von dessen Weitblick und Umsicht, Hochherzigkeit und Lebenserfahrung, Mut und Güte sie sich getragen wußten.

Über all dies hinaus sah die Theologische Fakultät sich Kardinal Faulhaber, der selbst aus einer theologischen Fakultät kam, als dem Inbild und Sinnbild echter Theologie verpflichtet. Zeigt diese doch jene Synthese von Wissenschaft und Verkündigung, welche Kardinal Faulhaber in seinem Leben verwirklichte. Für ihn war die Theologie zeitlebens eine existentielle Wissenschaft, und oft hat er zum Ausdruck gebracht, daß Leben und Verkündigung der Erleuchtung durch die theologische Wissenschaft bedürftig sind, wenn sie nicht in Leere und Dumpfheit versinken sollen. Kardinal Faulhaber hat uns Untersuchungen aus seinem Fachgebiet, dem Alten Testament, geschenkt, welche einen bis heute nicht überholten Erkenntniswert besitzen und von Theologen, Philologen, Historikern gleicherweise geschätzt werden. Sie haben die Philosophische Fakultät der Universität München veranlaßt, Kardinal Faulhaber zum 80. Geburtstag die Würde des philosophischen Ehrendoktors anzubieten. In der Verbindung von Wissenschaft und Leben erfüllte Kardinal Faulhaber seit Jahrzehnten ein Anliegen, das heute in weiteste Kreise vorgestoßen ist und um dessen Lösung mit äußerstem Ernste gerungen wird. So war Kardinal Faulhaber für die Münchener Theologische Fakultät eine besondere Gabe Gottes. Möge er aus jenem lichten Reich, in welches er gerufen wurde, uns weiterhin segnend und helfend nahe sein.

Der Erlöserkönig des Alten Testamentes

Von Rudolf Mayer, Regensburg

Seit der Zeit, da Papst Pius XI. in seiner bekannten Enzyklika den Gedanken des Königtums Christi in den Vordergrund stellte, ist dieses Gegenstand vielfacher Untersuchungen gewesen. Es wurde die dogmatische Grundlage für diese Königsherrschaft Christi behandelt, nämlich die hypostatische Union; ebenso wurde Wesen und Inhalt des Königtums Christi, so wie es sich in der Kirche manifestiert, dargelegt. Im Folgenden wollen wir uns mit der biblischen Grundlage der ganzen Frage befassen; kann es ja doch keinem Zweifel unterliegen, daß die Wurzeln der Vorstellungen von Christus dem König in der Heiligen Schrift des Alten Testaments zu suchen sind, das zunächst einmal in der Gestalt des Messiaskönigs, so wie ihn die Propheten und die Psalmen zeichnen, die beste Hilfe zum Verständnis für das Königtum Christi uns bietet. Es läßt sich aber zeigen, daß auch die zwei anderen Typen der Heilandserwartung, welche das AT kennt, der leidende Gottesknecht und der Menschensohn bei Daniel, in einer inneren Beziehung zum Königsgedanken stehen, der so tatsächlich das tragende Fundament darstellt, auf dem die gesamte Heilserwartung des AT ruht.

Wie ist da, wo im AT uns zuerst die Hoffnung auf einen persönlichen kommenden Heilsmittler entgegentritt, seine Gestalt gezeichnet? Bei der Beantwortung dieser Frage wird unser Bild auf die altehrwürdigen Überlieferungen Israels gelenkt, die im Pentateuch ihren Niederschlag gefunden haben. Dort finden sich zwei Stellen, die seit alten Zeiten als eine direkte Weissagung des kommenden Heilbringers galten. Die erste begegnet uns Gen 49,10 ff. im Segen Jakobs über seine Söhne. V 8-12 enthalten einen Spruch über Juda. V 8 verheißt ihm, daß seine Brüder ihn preisen und sich vor ihm verneigen sollen und daß seine Hand das Genick seiner Feinde packen werde. V 9 vergleicht Juda mit einem Löwen. V 10 ff. bringen eine Verheißung für die Zukunft.

V 10. Nicht wird Juda das Szepter entgleiten
Noch der Herrscherstab zwischen seinen Füßen,
Bis Schiloh kommt
Und ihm gehorchen die Völker.

V 11. Der an den Weinstock sein Eselsfüllen bindet,
An die Edelrebe das Junge seiner Eselin,
Der sein Kleid in Wein wäscht,
In Traubenblut sein Gewand.
Dessen Augen funkeln von Wein,
Dessen Zähne schimmern von Milch.

Der Spruch gilt Juda als dem Ahnherrn des gleichnamigen Stammes. Eine große Verheißung wird ihm zuteil. Das Szepter und den Herrscherstab,

den er zwischen den Füßen festgeklemmt hält, wird er behalten, bis der Herrscher der Zukunft kommt[1]). Das braucht nicht zu bedeuten, daß dann die Herrschaft Judas zu Ende ist, sondern kann gemäß biblischem Sprachgebrauch den Sinn haben, daß sie in dem aus seinem Stamm hervorgehenden Herrscher aufs festeste neu verankert wird. Und diesem neuen Herrscher werden auch die Völker untertan sein, und zwar, wie man dem Text entnehmen muß, in freiwilliger Anerkennung seiner Herrschaft; denn nirgends ist von Kampf oder Eroberung die Rede. Aber mehr noch: Der Antritt seiner Herrschaft bedeutet den Beginn einer Ära wunderbarer Fruchtbarkeit; er kann seinen Esel, das Reittier des Königs, an einen Rebstock binden, ohne den auf diese Weise an den sonst so kostbar erachteten Weinpflanzungen entstehenden Schaden fürchten zu müssen. Wein und Milch aber sind so viel vorhanden, daß der neue König im Weine seine Kleider waschen kann und, wie es in volkstümlicher Übertreibung heißt, seine Zähne von dem reichlichen Milchgenuß weiß werden.

Wesentlich andere Töne werden in der zweiten, ebenfalls im Pentateuch, und zwar in den sogenannten Bileamssprüchen enthaltenen Verheißung angeschlagen. In dem letzten und bedeutungsvollsten aller Sprüche Num 24,15-18 geht der Blick des Sehers in die Zukunft und nach einer feierlichen Einleitung (V 15-16) spricht er von einem kommenden Herrscher[2]).

V 17. Ich sehe ihn, aber nicht jetzt,
Ich schaue ihn, aber nicht nahe.
Ein Stern geht auf aus Jakob
Und ein Szepter erhebt sich von Israel
Und zerschmettert beide Seiten von Moab
Und vernichtet alle Söhne des Kriegsgetümmels
Und Edom wird (ihm) unterworfenes Gebiet
Zum Besitztum wird (ihm) Seir, sein Feind,
Und Israel gewinnt an Macht.
Aus Jakob wird einer herrschen und den Rest von der Stadt (von Ar) vernichten.

Auch hier ist es ein König, der vor dem geistigen Auge des Sehers steht, dessen Kommen freilich noch in weiter Ferne liegt. Daß von einem solchen die Rede ist, zeigt die Wendung vom Auftreten des Sternes aus Jakob, die wie L. Dürr[3]) gezeigt hat, ihre Erklärung dadurch findet, daß auch im übrigen alten Orient der Vergleich des Herrschers (meist allerdings mit der aufgehenden Sonne) gebräuchlich war. Verglichen mit der oben angeführten Stelle aus dem Jakobssegen zeigt das Bild des geheimnisvollen Herrschers hier allerdings einen wesentlichen Unterschied. Der König, der hier geschildert wird, ist ein Eroberer, der im Kampf die feindlichen Völker Moab und Edom niederwirft und dadurch seinem Volke Macht verschafft.

Aus welcher Zeit stammen nun diese Weissagungen und wer ist der erwartete König, von dem sie sprechen? Die Bibelkritik ist bekanntlich

---

1) Zur Deutung des schwierigen Schiloh ist die ansprechendste Vermutung immer noch die von Nötscher 1929 vorgeschlagene Verknüpfung dieses in späterer Zeit offenbar nicht mehr verstandenen Wortes mit dem akkadischen Worte für „Glänzender, Fürst, Herrscher" = šelu. Dieser Deutung hat sich auch Sellin in seinem Aufsatz: Zu dem Judaspruch im Jakobssegen Gen 49,8-12 und im Mosessegen Dent 33,7 in ZAW 1944,57 ff. angeschlossen.
2) Text nach J. Obersteiner, Die Christusbotschaft des Alten Testaments, Wien 1947, S. 49.
3) Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, Berlin 1925, S. 107 ff.

geneigt, diese Stellen erst als aus der Zeit Davids stammend zu betrachten. Nach H. Greßmann[4]) wären beide Sprüche vaticinia ex eventu und der hier genannte Herrscher nicht ein eschatologischer Heilskönig, sondern der mit der Krone des Messias geschmückte dem Stamme Juda angehörende König David. Doch ist diese späte Ansetzung der beiden Sprüche unhaltbar. Der Jakobssegen Gen 49 muß nach Inhalt und sprachlichem Charakter[5]) zu den ganz alten Stücken des AT gehören und stammt sicher aus der vorköniglichen Zeit Israels. Die Tatsache, daß dem Stamme Josef ein in so warmen Tönen gehaltener Segen zugesprochen wird, wäre schwer erklärbar, wenn ein späterer judäischer Dichter den ganzen Segen verfaßt hätte. Ferner zeigt, wie Dürr mit Recht betont, die Schilderung der wunderbaren Fruchtbarkeit, verglichen mit ähnlichen Aussagen bei späteren Propheten, deutlich den Abstand, der zwischen der urwüchsigen, offenbar volkstümliche Erwartungen widerspiegelnden Art der Darstellung dieser Segensfülle und der mehr vergeistigten prophetischen Ausdrucksweise herrscht[6]). Aber auch die Bileamssprüche mit ihrem kraftvollen in die Frühzeit des israelitischen Volkes weisenden Bewußtsein von der Gewißheit der Hilfe Jahwes für sein Volk, ihrer altertümlichen Sprache mit den vielen seltenen später verschwundenen Wörtern sowie der ganz eigentümlichen später nie mehr bezeugten Anschauung von den Hörnern der Gottheit können unmöglich erst in der Zeit Davids entstanden sein. Beide Sprüche stammen sicher aus früherer Zeit, spätestens der der Richter. Der geheimnisvolle Hinweis auf den Schiloh im Judaspruch sowie der ausgesprochen eschatologische Charakter des Bileamspruches zeigen, daß mit dem verheißenen Herrscher ein erst in der Zukunft erscheinender, aus dem Stamme Juda hervorgehender, dem Volke Israel Heil und Rettung bringender König gemeint sein muß, dessen Herrschaftsbereich aber nicht nur Israel, sondern auch die umliegenden Völker umfaßt. Dieser Herrschaftsanspruch kommt freilich in verschiedener Weise zur Durchsetzung, indem beim Judaspruch von friedlicher Unterwerfung und Anerkennung der Völker, im Bileamspruch dagegen von kriegerischer Eroberung die Rede ist.

Man hat sich schon manchmal die Frage vorgelegt, welche der beiden Messiasvorstellungen des AT die ältere sei, diejenige von einem friedlichen Segensträger oder die von einem kriegerischen Eroberer. In Wirklichkeit sind mit dem atl. Messiasbilde, wenigstens in seinen Anfängen, diese beiden Züge zusammen untrennbar verbunden gewesen, auch wenn in der einen Weissagung mehr der Friedenskönig, in der anderen der Kriegsheld im Vordergrund steht. Das hat einen doppelten Grund. Einmal ist hier zu

---

4) Der Messias, 1929, S. 222 f.

5) Vgl. Dürr, Heilandserwartung S. 62 ff. sowie A. Schanda, Moses und der Pentateuch, Münster 1924 (= atl. Abh. 9. Bd. 4. u. 5. H.), S. 318 ff. u. 324 ff.

6) Auch E. Sellin ist in seiner eben erwähnten Arbeit über den Judaspruch in ZAW 1944 zu dem Ergebnis gekommen, daß eine Ansetzung des Spruches erst in der Davidszeit Schwierigkeiten verursacht, da das Wort mehoqeq V. 10 ab in der Bedeutung ‚Führerstab' sich Num 21,18 nur auf den der Stammesscheche bezieht und an den zwei sonstigen Stellen, wo es im AT noch vorkommt (Ri 5,14; Dent 33,21) die Stammesältesten selbst, nicht aber den König bezeichnet; auch das eigentliche Symbol der Königswürde, die Krone, werde im Judaspruch nicht erwähnt. Nach Sellin wäre V. 10a auf die Richterzeit und erst 10b auf den König David selber zu beziehen, auf den eine ältere schon aus vordavidischer Zeit stammende messianische Hoffnung übertragen worden sei. Doch kann auch Sellin keine entscheidenden Momente für eine Beziehung der Verse 10b ff. auf David anführen. So sehr die Gestalt dieses großen israelitischen Königs für die weitere Ausgestaltung der messianischen Hoffnung des AT von Bedeutung wurde (siehe darüber später!), wird man im Judaspruch der Genesis ein Zeugnis der Messiaserwartung aus vorköniglicher Zeit erblicken müssen, das auch V. 10 b ff. von vorneherein mit einbezieht.

nennen die nahe Verbindung, in der im AT der Messias zu Jahwe selber steht, der seinerseits diese beiden Züge in sich nach atl. Auffassung vereint[7]). Ist er ja nicht nur Herr der Schöpfung und Spender ihrer Segnungen, sondern ebenso auch der Kriegsgott, der nach alter Auffassung an der Spitze seiner Heere zum Kampfe gegen seine Feinde antritt. Der andere noch entscheidendere Grund aber liegt in der offenbar schon sehr früh einsetzenden Übertragung des altorientalischen Herrscherideales auf den Messias des AT; in ihm sind, wie wir sehen werden, ebenfalls diese beiden Züge von Anfang an enthalten.

Es hat schon eine ganze Reihe von Versuchen gegeben, die Entstehung einer Hoffnung auf einen zukünftigen Heilskönig in Israel zu erklären. So verwiesen H. Greßmann und E. Sellin auf einen angeblich auch in Israel bekannten von dem Genesisberichte abweichenden Paradiesesmythus, der von einem göttlichen Urmenschen gesprochen habe, der nach dem Verlust des Paradieses in geheimnisvoller Weise bei Gott aufbewahrt wurde und dessen Wiederkommen man für die Endzeit erwartet hätte. Wir werden später sehen, daß bei der in der Apokalyptik auftretenden Gestalt des Menschensohnes möglicherweise solche Urmenschenspekulationen eine Rolle gespielt haben. Aber die Tatsache, daß der Messias in den ältesten diesbezüglichen Weissagungen des AT durchaus nicht als überirdisches Wesen geschildert wird, macht es unmöglich, in einer solchen Urmenschengestalt den Ursprung des atl. Messiasglaubens zu sehen. Mowinckel wollte vom Aufkommen des empirischen Königtums in Israel her die Messiashoffnung ableiten, insofern man den Idealtypus des göttlichen davidischen Königs in das Zukunftsbild hineingesetzt habe. Dieser Erklärungsversuch muß eben an dem schon in der vorköniglichen Zeit Israels bezeugten Vorhandensein des Messiasglaubens scheitern, ebenso wie der neueste von H. J. Kraus[8]) gemachte Versuch, das von ihm angenommene Königliche Zionsfest als den Ursprungsort dieser Erwartung zu bezeichnen, insofern das im Kultus gesprochene Erwählungs- und Verheißungswort Gottes (2 Sm 7) die Hoffnungen der Gemeinde entfacht hätte, die nun einen Messias ersehnte, der die Königsherrschaft Gottes vollkommen offenbaren sollte. Viel mehr Wahrscheinlichkeit hat die von Dürr (a. a. O. S. 58) geäußerte Vermutung, daß eben mit der seit ältesten Zeiten in Israel vorhandenen Hoffnung auf ein zukünftiges Kommen Jahwes zur vollen Realisierung seines Segens bei seinem Volke zugleich die Erwartung sich verknüpfte, daß Jahwe auch einen Mittler zur Austeilung seiner Gnade und als Einheitspunkt zwischen Gott und Volk senden werde, gerade so wie er einst sich der Patriarchen und des Moses bei der Ausführung seiner Pläne bedient hatte. Daß aber dann die Hoffnung auf diesen Mittler schon frühzeitig sich in der Erwartung eines königlichen Segensträgers niederschlug, ist psychologisch und offenbarungsgeschichtlich begreiflich, wenn wir uns klarmachen, welche Stellung der König in der altorientalischen Umwelt des AT besaß. Bei der großen Wichtigkeit, die dieser Gegenstand für den Ausbau der gesamten messianischen Theologie des AT besitzt, müssen wir uns hier näher mit ihm befassen.

---

[7]) Vgl. H. W. Wolff: Herrschaft Jahwes und Messiasgestalt im AT, ZAW 1936, 168 ff.
[8]) Die Königsherrschaft Gottes im AT (= Beiträge zur historischen Theologie herausgegeben von G. Ebeling 13), Tübingen 1951.

Die großen Forschungen der letzten Dezennien auf dem Gebiete der altorientalischen Kultur- und Religionsgeschichte haben uns klar erkennen lassen, daß der alte Orient ganz bestimmte in wesentlichen Punkten sowohl in Babylonien wie in Ägypten übereinstimmende Vorstellungen von den Aufgaben, der Würde und Stellung des Königs besaß[9]). Es kann hier im Rahmen dieser Abhandlung natürlich nur auf einige besonders wichtige Punkte hingewiesen werden, die den Hauptinhalt dessen ausmachen, was man altorientalische Königstheologie nennen könnte. Hier ist ein wichtiger Punkt einmal der Erwählungsglaube der altorientalischen Herrscher, demzufolge sie sich alle von der Gottheit in besonderer Weise ausersehen und zu ihrem Amte berufen betrachten. Dieser Glaube ist erwachsen auf dem Hintergrund der sowohl in Babylonien wie in Ägypten allgemein festgehaltenen Überzeugung, daß das Königtum letzten Endes eine göttliche Stiftung sei und seine Entstehung nicht aus irdisch politischen Faktoren, etwa der Notwendigkeit der Zusammenfassung der Kräfte der Nation in der Gestalt des Herrschers, abgeleitet wird. So behaupten die Babylonier, wie der Anfang des Etana-Mythus lehrt, daß in den frühesten Zeiten das Königtum vom Himmel herniedergestiegen sei und eine der ältesten religiösen Urkunden der Ägypter, das sog. Denkmal der memphitischen Theologie läßt durch das Mittel der Sprache des Göttermythus deutlich erkennen, daß die Errichtung der ägyptischen Doppelmonarchie mit dem Sitze in Memphis nur die Verwirklichung eines von den Göttern gefaßten Planes darstellt. Es liegt in der Konsequenz dieser Vorstellung, daß sowohl der babylonische wie der ägyptische König mit Nachdruck den Gedanken von ihrer besonderen Auserwählung durch die Gottheit vertreten[10]). Schon der altsumerische Herrscher Eannatum von Lagasch versichert, daß sein Name vom Gotte Ningirsu ausgesprochen worden sei und ebenso weiß sich Gudea auserkoren von der Göttin. Hammurapi (1730 - 1688 v. Chr.) ist von Anu und Ellil zum Gedeihen des Volkes mit Namen berufen, Merodachbaladan II. (721 - 710) berichtet, daß Marduk Heerschau hielt über die Gesamtheit der Menschen und gnädig sich ihn ersah, während Nebukadnezar II. (604 - 562) schon vom Mutterleibe an zum Königsregiment bestimmt und geschaffen sein will. Auch eine ganze Reihe von Assyrerkönigen weiß sich schon lange vor ihrer Geburt von der Gottheit zu einem bestimmten Auftrag berufen, sei es zur Zurückführung geraubter Götterstatuen oder zur Errichtung von Tempeln. In Ägypten aber schildert, um nur auf ein Beispiel hinzuweisen, Thutmoses III. (1501 - 1447) in einer langen Inschrift seine Berufung zum Herrscher durch ein Gottesurteil im Tempel. In höherem Maße noch wird aber der altorientalische König der göttlichen Sphäre angenähert durch das gemeinorientalische Theologumenon von der Gottessohnschaft des jeweils regierenden Herrschers. Zwei Vorstellungen sind es, die hier nebeneinander herlaufen

9) An Literatur vgl. A. Moret, Du Caractère Religieux de la royauté pharaonique, Paris 1902; H. Jakobsen, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter; Glückstadt 1939 (= äg. Forschungen H. 8, herausgegeben von A. Scharff); R. Labat, Le Caractère Religieux de la royauté Assyro-Babylonienne, Paris 1939; I. Engnell, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, Uppsala 1943; H. Frankfort, Kingship and the Gods, Chicago 1948; A. Bentzen, Messias — Moses redivivus — Menschensohn, Zürich 1948 (= Abh. zur Theol. d. AT und NT, herausgegeben von Eichrodt und Cullmann); I. Spiegel, Die Phasen der ägyptischen Geistesgeschichte in Saeculum Bd. 1, H. 1. S. 1-73 (1950). N. Schneider in dem Sammelwerk: Christus und die Religionen der Erde, II, 414 ff., Freiburg 1951.

10) Die Belegstellen siehe bei Dürr, Heilandserwartung S. 28 ff.

und sich in manchen Fällen durchkreuzen, der Gedanke der Erwählung und nachfolgenden Vergöttlichung des Herrschers und derjenige von seiner göttlichen Erzeugung und Geburt. Schon bei den altsumerischen Herrschern, dann auch bei den babylonischen und assyrischen Königen finden sich Aussagen in ihren Inschriften, denen zufolge sie sich als Sohn eines bestimmten Gottes oder einer Göttin betrachten. Aber die Tatsache, daß manche dieser Könige ganz verschiedene Gottheiten als ihre Erzeuger nennen, weist darauf hin, daß solche Aussagen nicht real gemeint sein können, sondern man eine Adoption des von menschlichen Eltern geborenen Herrschers im Auge hat. Andrerseits sprechen verschiedene Stellen von einer aktiven Sorge der Götter für den künftigen König, so lange er sich noch im Mutterleibe befindet, um dann in irgendeiner Weise vom neugeborenen Königskind Besitz zu ergreifen. Das wäre also die Vorstellung des Adoptianismus, die auch in der alten babylonischen Tradition grundgelegt ist, nach welcher der König mit heiliger Milch ernährt wird; dieser Adoptianismus ist zweifellos die in Babylonien vorherrschende Art und Weise, wie man sich die Tatsache der Gottessohnschaft des Herrschers zurechtlegte; allerdings hat neuerdings der Amerikaner Jakobsen[11]) auf eine Stelle in der sog. Geierstele des Eannatum hingewiesen, der zufolge ein Gott und eine Göttin als die physischen Eltern dieses Herrschers von Lagasch erscheinen, so daß also der Kreatianismus hier wenigstens für das alte Sumer bezeugt wäre; aber auch hier ist zu betrachten, daß Eannatum an einer anderen Stelle seiner Inschrift ausdrücklich einen irdischen Vater und Großvater nennt. In Ägypten war auf der einen Seite die Vorstellung gegeben, daß jeder Pharao in gerader Linie Nachkomme des großen Schöpfergottes war, insofern sich dieser zuerst im Gotte Horus inkarnierte, der seinerseits die sog. „Horusverehrer", d. h. die Könige der vorgeschichtlichen Zeit als Nachfolger in der Herrschaft hatte, bis schließlich Menes, der erste König der geschichtlichen Zeit, das Werk der Reichseinigung durch Vereinigung von Ober- und Unterägypten vollendete; von ihm leiteten dann sämtliche ägyptische Könige seither ihre offizielle Abstammung her. Größere Bedeutung besaß aber in Ägypten zweifellos die Lehre von der unmittelbaren Inkarnation des Gottes im regierenden Pharao. War es anfangs der Sonnengott Re und der Gott Osiris, als deren Inkarnation der Pharao erscheint, so tritt seit dem neuen Reiche, als der Gott Amun mit dem Sonnengott Re zu einer Gestalt verschmolzen war, Amun-Re in die Rolle des göttlichen Vaters des Pharao ein. Dabei bildete sich dann die Vorstellung aus, daß Amun-Re sich mit dem regierenden Pharao zu einer einzigen göttlichen Gestalt verbindet und so mit der Königin als neue Inkarnation des Gottes den Thronfolger zeugt. Daneben ist aber in Ägypten auch der Adoptionsgedanke nicht unbekannt. Auch hier wurden bei manchen Königen verschiedene Gottheiten als „Vater" angegeben; so wird Ramses II. (1292 - 1225) nach der Rückkehr von der Schlacht von Kadesch[12]) von den versammelten Göttern als ihr lieber Sohn willkommen geheißen und Tuthmoses III. erscheint als Sohn des Atum in Medinet Habu, als Sohn des Re in Amada, als Sohn des Amon, Ptah und der Hathor in Karnak. Eine weitere Folge des Glaubens an die Gottessohnschaft des Königs führt dazu, daß der

11) Journal of Near Eastern Studies (1943), 119-21.
12) Erman, Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, S. 337.

sakrale Charakter, welcher seiner Person anhaftet, ihn in Babylonien dazu befähigt, bei manchen Festen direkt in der Rolle eines Gottes aufzutreten. Bei der Erbauung von Tempeln, wo im dazugehörigen Ritual der Priester einen Schöpfungsbericht rezitierte, soll offenbar das Werk des aktiv dabei beteiligten Königs das urzeitliche Handeln der Götter wiederholen und bei den Riten des Neujahrfestes, die sich zu Beginn des Frühlings vollzogen und den Kampf der Mächte des Todes mit dem Schöpfergott in symbolischen Darstellungen repräsentierten, erschien der König, wie uns ein babylonischer Kommentar zu den Riten dieses Neujahrfestes ausdrücklich erklärt, ebenfalls in der Rolle des Gottes Marduk. Ferner ist es Tatsache, daß der verstorbene Herrscher in Babylonien mit dem Gotte Tammuz, in Ägypten mit Osiris identifiziert wurde. Es wäre aber nicht richtig, wenn man, wie es vielfach geschieht, annehmen wollte, der altorientalische König sei schon zu seinen Lebzeiten direkt als Gott angesehen und verehrt worden. Das war, wie wir wissen, nur während einer ganz bestimmten Periode der altsumerischen Zeit der Fall; im allgemeinen stand ihr, wie Labat mit Recht betont [13]), in Babylonien der tief eingewurzelte Glaube an den grundlegenden Unterschied zwischen Mensch und Gott entgegen, welcher den König zwar als Träger besonderer göttlicher Gewalten und so als Band zwischen Göttern und Menschen, aber trotz all dem doch nur als einen Menschen unter anderen Menschen erscheinen ließ, in gleicher Weise wie sie dem Schicksal des Todes unterworfen. Auch für Ägypten scheint es keineswegs sicher, daß der lebende Pharao bereits als Gott verehrt wurde [14]); vielmehr dürften erst die hellenistischen Könige der ptolemäischen Zeit diesen Anspruch erhoben haben.

Trotzdem kann nun freilich kein Zweifel sein, daß der altorientalische König eben infolge der nahen Beziehung, in der man ihn zur Gottheit sah, in den Augen seiner Untertanen als Träger übermenschlicher Eigenschaften und Kräfte erschien. Hier ist es besonders der Besitz übermenschlicher Weisheit, der ihnen von ihren Untertanen zugeschrieben wird bzw. in deren Besitz sich die Könige selber wissen. In Babylonien wird diese Gabe vielfach auf Marduk, den Schöpfer der göttlichen Weisheit selber zurückgeführt. Der Babylonierkönig Merodachbaladan II. behauptet von sich [15]), er sei der „umsichtige König, der weitsinnige kluge Entscheider, der sich auf alles versteht, das weise Herz, das verständige Herz, das sich selbst berät". Insbesonders ist es aber dann in Ägypten Folgerung aus der Lehre von der göttlichen Erzeugung des Herrschers, daß auch auf ihn göttliche Eigenschaften, besonders eine alles irdische Maß überschreitende Geistesausrüstung übergehen, die in der schöpferischen Macht und der alles durchdringenden Kraft der Erkenntnis, die sich in der dem König inhärierenden göttlichen Potenz des „Ausspruches" manifestiert, zum Vorschein kommen. Mit dieser den Königen zugesprochenen Gabe der Weisheit hängt aber auch zusammen, daß man von ihnen die Fähigkeit erwartete, in jeder Lage einen gerechten Urteilsspruch zu fällen und sie überhaupt als die Repräsentanten der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden betrachtet. Ein assyrisches Sprichwort nennt den Men-

13) a. a. O. 361 ff.
14) Vgl. S. Mercer, The Religion of Ancient Egypt, London, 1949, Kap. 14.
15) Vgl. Dürr, Heilandserwartung, S. 114.

schen den Schatten Gottes und die anderen Menschen Schatten dieses Menschen; der Mensch aber, so fährt das Sprichwort fort, ist der König, der wie der Spiegel des Gottes ist. Erscheint in dieser Sicht der König als Vertreter der Götter unter den Menschen und andrerseits als Vertreter der Menschheit vor der Welt der Götter, so ist eben die Fähigkeit des Königs, Garant des Rechtes zu sein, ein sinnenfälliger Ausdruck dieser Tatsache. So haben sich in der Tat die babylonischen Herrscher von den ältesten Zeiten an auch selber immer als Hüter des Rechts und als Beschützer der Armen und Schwachen in ihren Inschriften hingestellt und mehrfach begegnet uns in den Königshymnen der Vergleich des Herrschers mit dem Sonnengott Schamasch, der in besonderer Weise als Gott des gerechten Gerichtes galt. Wenn auch seit der Tätigkeit des Königs Hammurapi die Rechtsprechung in weltlichen Dingen besonderen Richtern übertragen war, so hatten diese doch nur die Aufgabe, das vom König erlassene Gesetz in der Praxis anzuwenden und es bestand daneben immer noch die Möglichkeit, in besonderen Fällen das Gericht des Königs selber entscheiden zu lassen. Es ist auch zu beachten, daß man schon in der sumerischen Zeit beim König schwor, oder beim Schwur durch Anrufung der Gottheit auch den Namen des regierenden Königs hinzufügte. Auch in Ägypten erscheint es als wesentliche Aufgabe des Pharao, die als Tochter des Sonnengottes Re personifiziert gedachte Maat aufrechtzuerhalten, ein Begriff, in dem neben der dadurch zum Ausdruck gebrachten göttlichen Naturordnung auch die Gerechtigkeit als göttliche Ordnung der Gesellschaft sich manifestiert.

Besonders wichtig aber zur Aufhellung mancher Vorstellungen, die sich mit der Gestalt des atl. Messiaskönigs verbinden, ist die Tatsache, daß im alten Orient der König geradezu als Lebensquell und Vermittler des Segens für sein Land betrachtet wurde. Der sumerisch-akkadische Kulturraum war stets von der Überzeugung durchdrungen, daß die Götter dem frommen König den Überfluß des Landes und das Wohlbefinden seiner Untertanen sichern, während sie umgekehrt den schlechten Herrscher dadurch bestrafen, daß sie über sein Land Heimsuchungen hereinbrechen lassen. Ein akkadischer Text sagt kurz und bündig: Der König ist der, welcher das Leben seines Landes erhält. Besonders die sog. Omen-Texte zeigen uns, daß man in Babylonien tatsächlich von der Anschauung durchdrungen war, daß es Aufgabe des Herrschers sei, dem Lande den normalen Ablauf der wichtigsten Lebensereignisse wie die rechtzeitige Abfolge der Jahreszeiten und damit der Ernten des Ackers und der Gärten sowie die ununterbrochene Abfolge der Geburten zu sichern; die Riten, welche der König während des babylonischen Neujahrsfestes zu vollziehen hatte, waren wesentlich dazu bestimmt, die Fruchtbarkeit des Landes stets aufs neue zu gewährleisten. Andrerseits glaubte man aber auch, daß irgendeine Störung in der Harmonie des Weltganzen, besonders eine Finsternis der Himmelskörper den König mit Krankheit oder mit dem Tode bedrohe. Aus manchen Aussagen der akkadischen Briefliteratur geht außerdem hervor, daß der volkstümliche Glaube dem König eine wunderbare Kraft der Heilung zuschrieb. So begreift es sich, daß viele der akkadischen Herrscher eben zum Erweis ihrer guten Ausübung der Herrschaft sehr ausführlich in ihren Inschriften darlegen, welche

Segensfülle während der Zeit ihrer Herrschaft im Lande zutage trat. Besonders instruktiv sind hier die Inschriften des Königs Assurbanipal (668 - 626). Er behauptet, daß seit der Zeit, da die Götter ihn auf dem Thron seines Vaters Platz nehmen ließen, Adad (der Gewittergott) seine Regengüsse losgelassen habe, das Getreide in nie dagewesener Üppigkeit gewachsen sei, die Obstpflanzungen die Frucht zu üppiger Entfaltung gebracht und das Vieh im Gebären Gelingen gehabt habe[16]). An anderen Stellen seiner Inschriften erklärt er, daß seit seiner Thronbesteigung die Wälder üppig gewachsen, das Röhricht des Schilflandes hoch emporgesproßt, jeder Aufstand aufgehört und jedermann sicher vor Raub und Plünderung war. Andrerseits rühmt sich der Assyrer-König Schamschi-Adad des niedrigen Standes der Lebensmittelpreise während seiner Regierung. Dabei kommt in manchen dieser Texte zum Ausdruck, daß gerade auf dem Hintergrund einer vorausgehenden Zeit des Chaos und der Not der Regierungsantritt eines neuen Herrschers ihn als den Erretter aus allen Nöten erscheinen ließ. Ganz ähnliche Gedanken treffen wir auch in Ägypten an. Auch hier wird der Pharao als Lebensquell seines Volkes betrachtet und so erklärt zur Zeit der 18. Dynastie der Vezier Rekhmire[17]): „Er ist ein Gott, von dessen Taten man lebt". Und der König Amenemhet I. sagt in seinen Mahnsprüchen an seinen Sohn: „Ich war einer, der Korn hervorbrachte und den Gott des Kornes liebte. Der Nil ehrte mich bei jedem Engpaß. Keiner hungerte in meinen Jahren, oder dürstete in ihnen. Die Menschen lebten durch das, was ich tat." Den gleichen Gedanken bringt ein gewisser Schetepibre zum Ausdruck, wenn er seine Kinder anleitet, den Pharao als den zu betrachten, der Ägypten mehr erleuchtet als die Sonne, das Land mehr grünen läßt als das Hochwasser des Nils und es mit Stärke und Leben erfüllt. Aus diesem Grunde hegte man auch in Ägypten beim Tode des Herrschers größte Befürchtungen für das Leben aller und brach in Jubel aus, wenn durch die Thronbesteigung des neuen Pharao die Krise beendet war. Darum finden wir aber auch in Ägypten die gleichen Aussagen in den Texten, die den Herrschaftsantritt als den Beginn einer neuen Periode des Segens für das Land feiern. Man vergleiche etwa das Thronbesteigungslied auf Ramses IV., das in scharfen Antithesen dem Gedanken von der Überwindung vergangener Not durch die Tat des neuen Herrschers Ausdruck gibt[18]).

> Die geflohen waren, sind wieder zu ihren Städten gekommen, und die verborgen waren, sind wieder hervorgekommen.
> Die da hungerten, sind gesättigt und fröhlich, und die da dursteten, sind trunken.
> Die nackt waren, die sind in feines Leinen gekleidet, und die da schmutzig waren, haben weiße Kleider.
> Die im Gefängnis waren, die sind freigelassen, und wer gebunden war, der ist voll Freude usw.

Noch mehr bringt den Gedanken der allumfassenden, auch den Bereich der Natur einbeziehenden Tätigkeit des neuen Herrschers das Lied zur Thronbesteigung des Merenptah zum Ausdruck[19]). Dort heißt es: „O alle

---

16) Annalen 1,41 ff.
17) Zeitschr. f. aeg. Spr. 60,69.
18) Erman, Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, 347.
19) Erman, Literatur 346 f.

Gerechten, kommt und schaut: die Wahrheit hat die Lüge geschlagen, die Sünder sind auf ihr Antlitz gefallen, alle Gierigen sind zurückgesetzt. Das Wasser steht und versiegt nicht und der Nil trägt eine hohe (Flut). Die Tage sind lang und die Nächte haben Stunden und die Monde kommen richtig." Als Beweis für die auch sonst sich zahlreich findenden Aussagen, welche die Regierungszeit des Herrschers als eine Zeit des Segens und der Fülle charakterisieren sollen, diene folgende Stelle aus der großen Ode auf die Siege des Merenptah[20]). Dort heißt es zum Lobe des Königs: „Siehe, man wohnt (in Ruhe) zur Zeit des Starken und Lebensatem kommt aus der Hand des Kräftigen; Habe strömt für den Gerechten herab, aber kein Frevler behält seinen Raub (?) . . . Eine große Freude ist in Ägypten entstanden . . . Frei geht man (wieder) auf dem Wege und die Leute haben keine Furcht. . . . Die Dörfer sind wieder aufs neue besiedelt, und wer sein Korn gebaut hat, wird es auch essen."

Schließlich ist in diesem Zusammenhang noch auf zwei wesentliche Punkte hinzuweisen, die gerade für die messianische Prophetie des AT nicht ohne Bedeutung sind: die zentrale Funktion des Königs bei der Ausübung des Kultes und seine überragende Stellung bei der Führung des Krieges. Was bezüglich des ersten Punktes die Stellung des Königs in Babylonien betrifft, so haben uns die Texte gelehrt, daß in der sumerischen Zeit der König zugleich der Priester des Ortsgottes war, dessen Kult sicherte, aber auch die täglichen Opfer darbrachte und die Gebete rezitierte. Die semitischen Herrscher des Zweiströmelandes haben diesen Brauch übernommen, und insbesondere die assyrischen Könige haben, wie sich aus ihren Inschriften ersehen läßt, größten Wert auf die Ausübung der Priesterwürde gelegt, ja durch die Aussage, daß die Götter ihr Priestertum gesegnet hätten, bezeichnen sie die Ausübung ihrer Königsmacht also solche, und der Bestand ihres Thrones und ihrer Dynastie wird von ihnen in enge Beziehung zum angenommenen ewigen Bestande des Tempels gesetzt. Aus sumerischen Texten läßt sich mit Sicherheit entnehmen, daß wenigstens bei besonderen Anlässen der König selber als Opferpriester fungierte; das gleiche dürfte auch bei den Assyrern der Fall gewesen sein. Im Babylonierreich ist dann freilich im Gegensatz zu Assyrien das Priestertum schon frühzeitig zu einer unabhängigeren Stellung gegenüber der königlichen Gewalt gelangt und der König nimmt an feierlichen Opfern zwar noch teil, aber sie werden nicht mehr von ihm selber, sondern in seinem Namen von einem Priester dargebracht. In Babylonien wie in Assyrien fungierte der König bei besonderen Anlässen auch als Reinigungspriester, wenn es galt die durch ein Sakrileg entweihten Götterstatuen, die Fundamente eines neu zu errichtenden Tempels oder eine von einem Fluche betroffene Stadt zu purifizieren. Besonders nimmt er aber entscheidenden Anteil an dem Werk der Errichtung bzw. Wiederherstellung eines Tempels. Von der Gottheit selber durch irgendwelche Zeichen zu diesem Werk ermuntert, weihte und reinigte der König in eigener Person den Boden, auf dem das Gebäude errichtet werden sollte, formte mit seiner eigenen Hand zum mindesten den ersten Ziegel und setzte ihn feierlich in die Fundamente des Gebäudes. Auch den fertiggestellten Tempel mit seiner ganzen Inneneinrichtung weihte der König

20) Erman, Literatur 341 ff.

und führte die Gottheit in ihr neues Gemach ein. Selbstverständlich hatte der König auch die Oberaufsicht über die zahlreiche Priesterschaft, ernannte selber wenigstens die höheren Priester und vergab ihre Stelle gerne an Mitglieder seiner Familie. Ebenso regelte er den Festkalender, führte neue Feste ein und ordnete nach Bedarf auch Volksklagetage an. Auch in Ägypten ist es so, daß jedes Priestertum eigentlich auf einer bloßen Überlassung von Rechten beruht, die an und für sich dem König zustehen[21]); er ist es auch, der das Recht der Priesterernennung ausübt. Auch hier in Ägypten sehen wir ebenso wie in Babylonien den aktiven Anteil, den der Herrscher an der Ausübung des Tempelkultes nimmt, ebenso sein Aufsichtsrecht über Herstellungs- und Erneuerungsarbeiten am Tempel bzw. am Götterbild und seiner Barke. Das Beispiel Echnatons aber zeigt uns, wie in Ägypten unter Umständen der Herrscher seine Glaubensüberzeugung einem ganzen innerlich widerstrebenden Volke aufdrängen kann.

Zum Idealbild des altorientalischen Herrschers gehört aber auch dies, daß man sich ihn als gewaltigen Kriegshelden vorstellt. Von den assyrischen Herrschern wurden ihre gewaltigen Eroberungszüge überhaupt stets als ein heiliger Krieg betrachtet, der dazu bestimmt war, den Machtbereich ihrer Götter zu erweitern, die deswegen auch bestrebt waren, den König, der ihren Krieg führte, zu beschützen und zu leiten. Es war selbstverständlich, daß er nur dann in den Kampf aufbrach, wenn die Gottheit durch Vorzeichen und Orakel ihr Einverständnis kundgegeben hatte. Während des Kampfes aber stellte man sich dann vor, wie der König mit aktiver Unterstützung der Götter, an der Spitze seiner Truppen einherstürmend, über die Feinde verderblichen Schrecken verbreitete. Es gibt akkadische Reliefs, die Kriegsszenen so wiedergeben, daß über dem König das Bild des Gottes angebracht ist, dessen Handhabung der Waffen von einer genau entsprechenden Aktion des Königs begleitet wird, womit zum Ausdruck kommen soll, daß eigentlich der Gott es ist, der den Triumph des Königs über seine Feinde herbeiführt. Desgleichen gibt es auch ägyptische Bilder, auf denen der Gott hinter dem König steht und ihn am Arm beim Spannen seines Bogens hält. Die entscheidende Rolle, die nach ägyptischer Auffassung der König im Kampfe spielt, wird besonders auch dadurch unterstrichen, daß schon von Anbeginn der ägyptischen Geschichte an bei Kampfszenen die gigantische Gestalt des Pharao allein abgebildet wird, wie er seine Feinde vernichtet, während das Heer des Königs vor der 19. Dynastie überhaupt nicht abgebildet wird und dann auch nur in einer Weise, daß die überragende Wichtigkeit der Aktion des Königs deutlich zum Ausdruck kommt, was sich auch in der Art der Darstellung der Rolle des Pharao Ramses II. in der Schlacht von Kadesch gegen die Hettiter widerspiegelt[22]).

Bei der Behandlung unseres Themas ist es von Bedeutung, der Frage nachzugehen, inwieweit mit diesem soeben in Umrissen dargelegten altorientalischen Königsideal die Stellung des israelitischen Königs der vorexilischen Zeit im Einklang steht[23]). Eine Prüfung der Aussagen

---

21) Vgl. Kees, Kulturgeschichte des Alten Orients, 1. Abschn. Ägypten, München 1933.
22) Erman Lit. 325 ff.
23) Abgesehen von den einschlägigen Werken über Theologie des AT, vgl. R. North, Religious Aspects of Hebrew Kingship in ZAW 1932, S. 8 ff.

des AT zeigt uns hier manche Übereinstimmungen, aber auch tiefgreifende Unterschiede. Auch der israelitische König gilt als der Erwählte Jahwes. Im Königsgesetz des Dt. (17,15) wird ausdrücklich eingeschärft, das Volk solle nur einen solchen zum König über sich setzen, den Jahwe erwählt habe. Bei den Königen Saul und David wird tatsächlich auch ihre Erwählung durch Jahwe betont (1 Sm 10,24; 7 Sm 6,21; 1 Kg 8,16; 11,34; Ps 78,10). In der Folgezeit kam es dann freilich im Südreich zur Einführung einer Erbmonarchie, deren Träger ihren Herrschaftsanspruch auf die Tatsache der Erwählung Davids und der an ihn ergangenen Verheißungen bezüglich des Fortbestandes seiner Dynastie ableiteten, während das Königtum des Nordreiches mehr von der alten charismatischen Auffassung von der persönlichen Berufung des jeweiligen Inhabers der königlichen Gewalt getragen war. Auch der Gedanke an die Gottessohnschaft des Herrschers im Sinne einer Annahme an Sohnes Statt von seiten Jahwes ist dem AT nicht fremd (vgl. 2 Sm 7,14 und Ps 89,27 f). So ist es verständlich, daß auch dem atl. König gewisse übermenschliche Eigenschaften zugeschrieben werden. An einer im AT allerdings vereinzelten Stelle wird der König als der Lebensodem seines Volkes bezeichnet (Klgl 4,20). Durch die Salbung wird ihm unantastbare Heiligkeit zuteil (1 Sm 26,9; 2 Sm 1,14). Wegen seiner Klugheit wird David von der Frau aus Thekoa dem Engel Gottes gleichgestellt (2 Sm 14,17.20) und Salomon hat in seinem bekannten Urteil die Weisheit Gottes bewiesen (1 Kg 3,28). Selbstverständlich galt das Ideal des gerechten Königs auch für den atl. Herrscher und genau so wie in Babylonien schwor man auch in Israel bei Gott und dem König (1 Sm 12,5; 25,26; 2 Sm 11,11; Ps. 63,12). Umgekehrt galt es als ebenso schweres Verbrechen, dem König zu fluchen wie Jahwe selber (1 Kg 21,10 ff; Is 8,21 cf. Ex 22,27). Ebenso scheint der König auch im atl. Kultus wenigstens bei besonderen Anlässen eine aktive Rolle gespielt zu haben. Von den Königen Saul (1 Sm 13,9), David (2 Sm 6,13.17; 24,28), Salomo (1 Kg 8,63 f. 9,25); Jeroboam (1 Kg 12,32) wird Derartiges berichtet, besonders deutlich aber von Achaz, wo ausdrücklich gesagt wird, daß der König selber es war, der den Altar bestieg, seine Brand- und Speisopfer darbrachte, das Trankopfer ausgoß und das Blut der Friedopfer auf den Altar sprengte (2 Kg 16,12). Dazu kommt der Bericht 2 Sm 6,14, wonach David bei der Übertragung der Bundeslade auf den Sion mit einem Ephod, also einem priesterlichen Kleidungsstück angetan, den heiligen Reigen tanzte. Von ihm und Salomo wird ferner berichtet, daß sie das Volk segneten (2 Sm 6,18; 1 Kg 8,14.55). Aus Stellen wie 2 Kg 11,14 = 2 Chr. 22,13 und 2 Kg 23,3 = 2 Chr. 34,31 in Verbindung mit Ez 46,2 ist wohl zu schließen, daß der König einen eigenen Platz im Tempel hatte, was auch durch ägyptische Analogien bestätigt wird[24]). Der König betrachtet es auch als sein Recht, die Priester ein- und abzusetzen (2 Sm 8,17; 20,25 f.; 1 Kg 2,26.35). Eine Entsprechung zur Stellung des altorientalischen Königs dürfen wir auch in der Tatsache erblicken, daß in gleicher Weise der atl. König als Kriegsheld gefeiert wurde. Auch ihn unterweist Jahwe eigenhändig im Spannen des Bogens (Ps 18,35) und der Psalmendichter schildert den Herrscher als trefflichen Pfeilschützen (Ps 21,13; 45,6). Der König David wird von Achis wegen seiner übermenschlichen Tapferkeit dem

[24]) Vgl. G. v. Rad, Das judäische Krönungsritual in Theol. Literaturzeitung 1947, Sp. 211 ff.

Engel Gottes gleich geachtet (1 Sm 29,9). Die Feinde aber überfällt der König in einer Feuererscheinung (Ps 21,10), zerschmettert sie und vertilgt sie vom Erdboden (Ps 21,11 ff; 45,6). Bei allem darf man aber nicht übersehen, daß zwischen der Auffassung vom König im außerbiblischen alten Orient und in Israel ein tiefgehender Unterschied waltete. Eichrodt[25]) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß von Anfang an die Stellung des Königtums in Israel eine ganz andere war als im übrigen Orient, insofern hier der König relativ spät in eine Volksgemeinde eintrat, die im Unterschied zu den geschichtslosen polytheistischen Religionen des Orients von ganz bestimmten religiösen Traditionen der Vergangenheit her bestimmt war und als Gottesvolk sich einem Gott unterstellt wußte, der mit bestimmten Forderungen an sein Volk herantrat und bei diesem auch über Organe verfügte, die bereit waren, seinen Herrschaftsanspruch durchsetzen zu helfen. So konnte der israelitische König niemals in dem Umfang eine sakrale Stellung gewinnen, wie dies sonst beim altorientalischen Herrscher der Fall war. Insbesondere war hier keine Rede davon, daß etwa der König durch besondere Riten das Naturgeschehen und die Fruchtbarkeit des Landes zu sichern hatte. Auch die Ausübung der priesterlichen Tätigkeit von seiten des Herrschers begegnet in der atl. Religion frühzeitigem Widerspruch, der den Vollzug der Kulthandlungen eben dem rechtmäßig dazu bestellten Priester vorbehalten wollte. Erst recht war im AT kein Raum für eine Königsvergötterung. Bei der bekannten Stelle Ps 45,7: „Dein Thron, o Gott, steht immer und ewig" ist zu beachten, daß elohim im atl. Sprachgebrauch nicht nur Gott im vollen Sinn des Wortes, sondern auch andere über der rein menschlichen Sphäre stehende Wesen bezeichnen kann[26]), wozu unter Umständen nach atl. Auffassung offenbar auch der König bei seiner nahen Verbindung zur Gottheit gerechnet werden kann. In der Entwicklung der Vorstellung vom Erlöserkönig bedeutet aber trotzdem das Auftreten des geschichtlichen Königtums in Israel einen sehr wichtigen Faktor. Wir werden daran festhalten müssen, daß die zwei Grundtypen der atl. Messiashoffnung, der des friedlichen Segensbringers und der des kriegerischen Heilskönigs schon aus der vorköniglichen Zeit Israels stammen und daß die altorientalische Königserwartung, die in ihren wesentlichen Zügen natürlich auch in Israel schon in alter Zeit bekannt war, es begreiflich macht, daß die Erwartung des künftigen Heilbringers eben in der Gestalt eines Königs konkrete Züge annahm, da diese diejenigen Wesensmomente in sich trug, die dem atl. Gottesvolke am besten veranschaulichen konnte, was es von diesem künftigen Heilsmittler erwarten durfte. Aber es ist klar, daß mit dem Aufkommen des empirischen Königtums in Israel auch die messianischen Hoffnungen des Volkes sich steigern mußten, insofern mit dem Regierungsantritt des neuen Herrschers sich immer wieder gewisse Zukunftserwartungen entzündeten, die eben mit der Institution des altorientalischen Königtums als solchem gegeben waren und in gewisse Nähe zur eigentlichen messianischen Hoffnung führten, mochten sie auch noch so oft durch die Erfahrung der geschichtlichen Wirk-

25) Theol. d. AT, I, 236 f.
26) Siehe Procksch, Theol. d. AT, S. 449 f.

lichkeit enttäuscht werden [27]). Insbesondere aber ist David und sein Königtum von entscheidender Wichtigkeit für die weitere Ausgestaltung der atl. Messiashoffnung geworden. „David, das Urbild und Idealbild eines irdischen Königs, nach dem man sich in der Zeit des entartenden Königtums immer mehr zurücksehnte, wurde erst recht ganz psychologisch auch zum Urbild des eschatologischen Königs, den man sich nicht besser denken konnte denn als zweiten David, als Abbild und großen Sohn des leuchtenden Gründers der heiligen Stadt. Und damit war abermals ein entscheidender, ja der für immer entscheidendste Schritt in der Weiterentwicklung der Messiasidee vollzogen. Der Messias ward der Sohn Davids katexochen, ja ein zweiter David, dessen Kommen man erwartet" [28]). Gerade hier war nun der Punkt erreicht, auf dem die großen atl. Propheten in ihrer messianischen Botschaft weiterbauten. Als Erbe aus der Vergangenheit haben sie die messianische Hoffnung Israels übernommen, sie aber unendlich vertieft und vergeistigt und auf eine Höhe gehoben, die sie vordem nicht besaß. Zunächst ist der Gedanke einer Erneuerung des davidischen Königtums auch für ihre Weissagung bestimmend. Gewiß brachten es die geschichtlichen Ereignisse, daß allmählich das Prophetentum in immer größeren Gegensatz zum empirischen Königtum in Israel geriet. Der Absolutismus und die Prachtentfaltung eines Salomo, der für sich ganz die Machtstellung eines altorientalischen Königs verlangte, der mit ihm beginnende und in der Folgezeit sich immer wiederholende durch Heiraten der Könige mit ausländischen Frauen herbeigeführte Einfluß heidnischer Religionen, die Reichsteilung und die damit zusammenhängende Einführung des Stierdienstes zu Bethel und Dan, grobe Rechtsbrüche, wie der von Isebel und Achab an Naboth begangene Frevel, die Ausmordung des ganzen Hauses des Achab durch Jehu, ferner die Bündnispolitik der Könige, die statt auf Jahwe zu vertrauen, immer wieder nach fremder Hilfe ausspähten, all das mußte dazu beitragen, das Prophetentum immer mehr in Gegensatz zur Einrichtung des Königtums als solcher zu bringen; eine Tatsache, an der auch das Auftreten der guten Herrschergestalten in Israel nichts ändern konnte. Aber gerade je mehr die Propheten den Verfall des empirischen Königtums im Nord- und Südreich beobachteten, desto mehr leuchtete auf diesem dunklen Hintergrund ihre Hoffnung auf den kommenden wahren Heilskönig, der das wiederbringen und noch herrlicher vollenden sollte, was einst im Reiche Davids in gewissem Umfang bereits realisiert war. So sagt schon Hoseas (3,5), daß die Israeliten nach einer langen Zeit, wo ihnen ihre bisherige staatlich politische Organisation ebenso wie die bisher geübte götzendienerische Kultpraxis genommen sein wird, wieder umkehren und den Herrn ihren Gott und David ihren König wieder suchen werden. Gewiß ist es eigenartig, daß ein Prophet des Nord-

27) G. v. Rad, Erwägungen zu den Königspsalmen in ZAW NF 17 (1940/41), S. 216 ff. weist darauf hin, wie unrichtig es ist, die großen Verheißungen der Königspsalmen (dazu rechnet v. Rad auch die Psalmen 2 und 110). bloß auf das Konto des Überschwanges und der Schmeichelei der Hofdichter setzen zu wollen. Sie sind nur erklärbar auf dem Hintergrund der Nathanweissagung 2 Sam 7, durch die dem Inhaber des Davidsthrones die Zusicherung gegeben wurde, daß durch ihn Jahwes Heil verwirklicht werden sollte. „Die Sänger der Königspsalmen reden viel mehr von dem göttlichen Urbild des Königtums als von seiner geschichtlichen Erscheinung. . . . Die Königspsalmen zeigen das Reich und Amt des Gesalbten nach seiner — noch verborgenen — göttlichen doxa, die es für sie schon jetzt hat und die jeden Augenblick offenbar werden kann."

28) Dürr, Heilandserwartung S. 68. Über die geschichtliche Bedeutung der davidischen Reichsbildung, vgl. die Abhandlung von A. Alt, Das Großreich Davids, in Theol. Literaturzeit. 1950, Sp. 213 ff.

reiches hier auf den König David verweist; aber auch dieses Wort steht nicht zusammenhangslos in der Verkündigung des Propheten, so daß eine Bestreitung seiner Echtheit gerechtfertigt wäre. An einer anderen, sicher echten Stelle seines Buches (2,2) spricht der Prophet ausdrücklich von einer Wiedervereinigung der getrennten Bruderreiche Israel und Juda und der Schaffung eines einzigen Oberhauptes, durch die das verhängnisvolle und dem Plane Gottes zuwiderläufende Unheil der Reichstrennung wieder gutgemacht wird. Damit ist natürlich das Königtum des Nordreiches, gegen das sich Hoseas auch sonst leidenschaftlich wendet, als illegitim erklärt und der rechtmäßige davidische König steht als Spitze des Volkes an dem ihm gebührenden Platze im Zukunftsbilde. Aber auch sein Zeitgenosse Amos spricht 9,11 f. von der Wiederaufrichtung der verfallenen Hütte Davids und der Ausbreitung der Herrschaft auch über die Nachbarvölker, woran sich V. 13 die Verheißung einer wunderbaren Fruchtbarkeit der Natur schließt. Besonders hat aber dann der Prophet Isaias das Bild des königlichen Messias vertieft, den er überall auf dem dunklen Hintergrunde des Gerichtes und der Not des Volkes emporsteigen sieht[29]). So schon in der Immanuelweissagung (Is 7,10 ff.), wo der in geheimnisvoller Weise von der 'Almah geborene Retter als der Gegenspieler des ungläubigen Königs Achaz erscheint; besonders aber in der herrlichen Weihnachtsweissagung 9.1—6, die vom Jubel über das Gottesgeschenk des Messiaskindes durchzogen ist, das wie ein Licht in dunkler Nacht aufstrahlt. Auch hier ist es eine Königsgestalt, die vom Propheten gezeichnet ist; denn die vier Namen des Erlöserkindes[30]): Wunderrat, Gottheld, Ewigvater und Friedensfürst sind Königsnamen, in denen ein wesentlicher Teil der altorientalischen Königserwartung niedergelegt ist, wobei aber durch Hinzufügung der Worte pêle' und 'el zu den Worten 'Berater' und 'Held' die Gestalt dieses messianischen Herrschers über menschliches Maß weit hinausgehoben wird und mit dem Worte vom Friedensfürsten das alte Ideal des kriegerischen Messias von jenem des friedfertigen Herrschers überstrahlt wird. Wenn es nun 9,1—6 nur heißt, daß der König der Heilszeit auf dem Throne Davids herrscht, ohne daß er damit direkt als Davidide bezeichnet werden würde, so erscheint er als solcher in der dritten großen Messiasweissagung Is 11,1 ff. vom Reis, das aus der Wurzel Jesse hervorgeht. Hier wird das Messiasbild weiter dadurch vertieft, daß er als der geistliche Herrscher auftritt, auf dem der sich in den drei Wirkungspaaren: Weisheit und Verstand, Herrscherkunst und Heldensinn, Erkenntnis und Furcht Jahwes offenbarende Gottesgeist in dauernder Wirkungsweise ruhen wird. Wenn auch der Messias als Vollzieher des Gottesgerichtes erscheint, in dem die Frevler untergehen, so ist sein letztes Ziel doch auch hier der Friede, der nicht nur über die Menschenwelt, sondern auch über das Reich der Tiere sich erstrecken soll, womit der paradiesische Urzustand eines allgemeinen Gottes-

---

29) Über die eigenartige Verkürzung der eschatologischen Perspektive in der Zukunftsschau der atl. Propheten, als deren Folge manchmal Ereignisse, die in Wirklichkeit weit auseinanderliegen, in naher Aufeinanderfolge gesehen werden, vgl. J. Schildenberger, Weissagung und Erfüllung in Biblica 1943, S. 107—124; 205—230. Kardinal Billot (zitiert bei M. Schmaus, Das Eschatologische im Christentum in „Aus der Theologie der Zeit", Regensburg 1948, S. 56 ff; Zitat S. 65 f.) gebraucht das schöne Bild von den hohen Bergesgipfeln, welche die Zeiten beherrschen und von der Prophetie gesehen werden, weil sie von Gott beleuchtet sind, während sie das, was zwischen den Gipfeln liegt, unbachtet läßt.

30) Vgl. dazu die Ausführungen des Verfassers: Die Messiasnamen bei Isaias 9,5 im Klerusblatt 1948, Nr. 24.

friedens wieder seine Verwirklichung findet. Auch beim jüngeren Zeitgenossen des Isaias, beim Propheten Micha, ist der Messias als davidischer König gezeichnet (Mi 5,1—5). Seine Gestalt erscheint auch hier auf dem dunklen Hintergrunde der über Jerusalem hereinbrechenden Katastrophe. Nicht aus der alten Königsstadt geht er hervor, sondern aus der kleinen und unbedeutenden Sippe Beth Ephrat, zu der allerdings nach 1 Sam 17,12 auch die Familie Davids gehörte. Ebenso geheimnisvoll wie in der Immanuel-Weissagung wird nur von der Mutter des Messias, einer „Gebärerin" gesprochen, deren Kind aller Not ein Ende bereitet und die aus der Katastrophe Geretteten zu dem vom Messias begründeten Gottesvolk zurückführt. Dieser Heilskönig, der in der Kraft Jahwes und der Hoheit seines Namens, d. h. also als dessen Beauftragter regiert, führt ein Reich des Friedens herbei, dessen Machtbereich sich bis an die Grenzen der Erde erstrecken soll. Auch ihm wird wie dem Messiaskinde Is 9,5 der Ehrentitel „Herr des Friedens" zuteil. Die Verse 4—5 zeigen, daß auch Micha das Kommen dieses Messias in relativ naher Zukunft erwartet, da als seine Aufgabe die Abwehr der von Assur drohenden Gefahr bezeichnet wird. Schwierig zu deuten ist bei dieser Micha-Weissagung die in V. 1 enthaltene Aussage, daß dieser Herrscher über Israel seinen Ursprung aus der Vorzeit, aus den Tagen der Urzeit, haben soll. Heißt das so viel, daß mit der Vorstellung vom davidischen Ursprung des Heilsbringers hier bereits eine andere Vorstellung sich verbindet, derzufolge sein Ursprung in einer viel weiter zurückliegenden Epoche, eben in der Urzeit im eigentlichen Sinne des Wortes, zu suchen ist und bereits hier der Messias als wiederkehrender Urmensch gezeichnet ist? Dann wäre, wie A. Weiser in seinem Kommentar zum Zwölfprophetenbuch 1. Teil[31]) zur Stelle ausführt, theologisch die Brücke zwischen Urzeit und Endzeit, zwischen Schöpfung und Erlösung geschlagen und der Heilsplan Gottes schon am Anfang der Welt im Schöpfungsgedanken verankert. Diese Deutung der Stelle ist nicht unmöglich, daneben läßt sich aber auch die von Dürr[32]) vorgetragene Erklärung nicht ohne weiteres abweisen. Er geht aus von der Tatsache, daß die altorientalischen Könige großen Wert auf die Tatsache ihrer Abstammung von einem uralten Geschlecht legten und sieht den gleichen Gedanken auch in der Micha-Stelle grundgelegt, so daß also auch hier mit den Worten vom Ursprung des Messias aus den Tagen der Vorzeit nur der Zusammenhang dieses Herrschers mit dem uralten und angesehenen Geschlechte Davids ausgesprochen sein sollte. Tatsächlich lassen sich die Worte: mosa' taw miqqedem mime ᶜolam Mi 5,1 auch im Sinne einer Zurückverweisung auf zwar vergangene, deswegen aber nicht notwendig in die eigentliche Urzeit zurückführende Zeiten verstehen, wie die sicher auf die Zeit Davids sich beziehenden Worte Am 9,11 (ubᵉnitiha kime ᶜolam) und Mi 7,15 (jir ᶜu basan wᵉgilᶜad kime ᶜolam) zeigen. Jedenfalls läßt sich aus der Micha-Stelle nicht mit Sicherheit der Schluß ziehen, daß hier schon die Vorstellung vom Messias als dem wiederkehrenden Herrscher der Urzeit gegeben ist.

Auch die messianische Weissagung der Propheten Jeremias und Ezechiel kennt den Heilskönig aus dem Geschlechte Davids. Jer 23,5—8 sprechen

[31]) = Das A. T. Dentsch 24, Göttingen 1949.
[32]) Heilandserwartung S. 91 f.

von dem gerechten Davidsproß, dessen Name Jahwe sidqenu ihn als den Widerspieler des Schattenkönigs Zedekias erscheinen läßt und auch die Stelle 30,21, deren messianische Beziehung wegen des ganzen Zusammenhangs kaum zu bezweifeln ist, spricht von einem aus der Volksgemeinde hervorgehenden Herrscher, dem Jahwe Zutritt zu sich selber gewähren wird, ohne daß er, wie das bei anderen Sterblichen der Fall wäre, für sein Leben zu bangen braucht[33]). Ezechiel aber setzt 17,1 ff. dem Reis des königlichen Stammes, das nach Babel gebracht wird, ein anderes Reis entgegen, das, von Jahwe auf einem hohen Berge im Lande Kanaan eingepflanzt, zur Zeder mit mächtigen Zweigen wird, unter denen das Wild und die Vögel des Himmels wohnen; offenbar also auch hier der Gedanke der Anerkennug der messianischen Herrschaft durch die Israel umgebende Heidenwelt. Mit voller Klarheit spricht dann Ezech 34,23 ff. es aus, daß Jahwe einen einzigen Hirten über seine Herde erheben werde, nämlich seinen Knecht David, der Fürst (nasi') in ihrer Mitte sein wird. Procksch[34]) glaubt, daß hier bei Ezechiel bereits der Gedanke einer Auferstehung Davids von den Toten gegeben sei; es ist aber doch fraglich, ob schon so früh mit der Vorstellung einer individuellen Totenauferstehung gerechnet werden kann, mag sie auch in der logischen Konsequenz des Ez Kap 37 ausgesprochenen Gedankens von der Wiederbelebung der das Volk Israel repräsentierenden Totengebeine liegen. Im einzelnen bleibt es überhaupt unklar, wie sich die Propheten das Verhältnis des Heilskönigs zum König David gedacht haben. V. 25—29 schließt sich dann bei Ezechiel eine ausführliche Schilderung der Segnungen der messianischen Zeit an. Gott wird den Tierfrieden wieder eintreten lassen, eine Fülle des Regens wird zur Folge haben, daß die Erde reichliche Frucht tragen wird und schließlich verleiht Jahwe seinem Volke Sicherheit vor feindlicher Bedrängnis.

Bedeutungsvoll für die Entwicklung des messianischen Gedankens in Israel sind auch die Aussagen der messianischen Psalmen, Ps. 2,110 u. 72. Es spricht viel dafür, daß zum mindesten die doch wohl vorexilischen Psalmen 2 und 110 messianisch im eigentlichen Sinn des Wortes sind, d. h. von vorneherein nicht auf den empirischen irdischen Herrscher Israels, sondern auf den kommenden Heilskönig gedichtet sind[35]). Bei Ps. 72 könnte man bezüglich der Messianität zweifeln; aber die messianischen Klänge sind doch auch hier so stark, daß der König, von dem der Psalm redet, so im Lichte des messianischen Glanzes erscheint, daß auf alle Fälle auch dieser Psalm ein Spiegelbild der Hoffnungen Israels auf den kommenden

---

33) Eine andere Frage ist es natürlich, ob hier dem Messiaskönig schon ein priesterlicher Charakter zugesprochen wird. Mit voller Bestimmtheit ist dieser Gedanke zwar hier noch nicht ausgesprochen, aber man wird nicht leugnen können, daß die Aussage von der besonders innigen Beziehung, in welcher der Herrscher der Zukunft zu Gott stehen soll, in ihrer strengen Konsequenz dahin führen muß. Die besonders nahe Beziehung zu Gott ist es ja, was den Priester auszeichnet und dem Hohenpriester des alten Bundes die Vollmacht gibt, am Versöhnungstage das Allerheiligste des Tempels zu betreten.

34) Theol. d. AT (1949), S. 319.

35) Mit Recht legt sich R. Arconada (La Escatologia Messiánica en los Salmos ante dos objeciones recientes, in Biblica 1936, 202—229; 294—326; 461—478) die Frage vor, ob der von Gunkel und anderen angeführte „Hofstil" wirklich ausreicht, die so gewaltige Perspektiven eröffnenden Aussagen in den oben erwähnten Psalmen zu erklären, da wir nicht sicher wissen, ob auch in Israel im gleichen Maße wie im übrigen Orient Königsfeste gefeiert wurden, was Voraussetzung für die Übertragung solcher Aussagen auf den regierenden israelitischen König wäre. Auch wird Arconada darin recht haben, wenn er es im vorneherein für unwahrscheinlich erklärt, daß eine der tiefgreifendsten und lebendigsten Hoffnungen des israelitischen Volkes, nämlich die auf den kommenden Messias, im Psalter gar keinen Widerhall gefunden haben sollte.

Heilskönig bildet. In den Psalmen 2 und 110 ist noch weithin das alte kriegerische Messiasideal lebendig: Dem von Jahwe auf dem Sion eingesetzten König wird verheißen, daß ihm die Völker der Welt zum Eigentum gegeben werden sollen und er sie mit einer eisernen Rute schlagen und wie Töpfergeschirr zerschmettern darf (Ps. 2,8 f.); die Völker richtet er, dem von Gott die Verheißung des Sieges über seine Feinde gegeben wird (Ps. 110,1), umgeben von Leichen, und zerschmettert die Häupter auf weitem Gefild (Ps. 110,6). Ganz anders ist freilich das Idealbild des messianischen Königs, das in Ps. 72 gezeichnet wird. Hier erscheint er als der gerechte König, der sich besonders der Armen und Elenden annimmt (Ps. 72,4.12 f.); aber auch hier ist es ein universaler Herrschaftsbereich, der ihm zugewiesen wird (Ps. 72,8—11) und mit einer Fülle des Segens antwortet die Natur auf das gerechte Regiment des Herrschers (Ps. 72,16). Bedeutungsvoll ist aber besonders die in Ps. 110,4 enthaltene göttliche Verheißung, die dem im Psalm angeredeten König ein ewiges Priestertum nach Art des Melchisedeq zusichert. Es ist sehr fraglich, ob einem irdischen israelitischen Herrscher selbst von einem Hofpropheten im Überschwang der Stimmung des Thronbesteigungstages eine solche Zusicherung gegeben werden konnte, etwa aus Protest gegen Selbständigkeitsbestrebungen einer Priesterschaft, die in hierarchischen Gelüsten eine Trennung der geistlichen von der weltlichen Gewalt anstrebte[36]); wohl aber ist es begreiflich, daß das altorientalische Priesterwürde und Königtum vereinende Herrscherideal in Israel auf den kommenden Heilskönig angewandt wurde, insofern ein wesentlicher Teil seiner Aufgabe ein priesterlicher, nämlich die Vermittlung zwischen Gott und Volk, sein sollte, während man dem geschichtlichen Herrscher die Verbindung dieser beiden Würden nicht zubilligen wollte. Wird schon dadurch dem Messiaskönig eine überirdische Weihe und Würde zugesprochen, so erst recht durch das Wort Jahwes: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt", Ps. 2,7, was nicht, wie das meist geschieht, auf eine bloße Adoption des Königs von seiten Jahwes gedeutet werden darf. „Der Messias ist Gottes Sohn nicht der Adoption sondern der Art nach, wie das Verbum (jalad) beweist. Seine Sohnschaft übersteigt als die Adoption des Davididen (2 Sam 7,12)"[37]). Wahrscheinlich ist auch Ps. 110,3 der gleiche Gedanke enthalten und an Stelle des masoretischen jaldut^{e}ka 'deine Jugend' ein j^{e}lidtika 'ich habe dich erzeugt' zu lesen; ob allerdings die sonstige Lesart der Septuaginta, die eine vorweltliche Erzeugung des Messias anzudeuten scheint, richtig ist, läßt sich nach der jetzigen Textbeschaffenheit nicht mehr entscheiden.

Die Katastrophe des Jahres 586 v. Chr. und die damit zusammenhängende völlige Zerstörung der bisherigen politischen Ordnung Israels hat auch die messianische Erwartung des AT tief greifend beeinflußt. Die Hoffnung, die in der vorexilischen Zeit trotz allen Verfalls des politischen und religiösen Lebens doch sicher von vielen unerschütterlich festgehalten wurde, daß nämlich das empirische Königtum in Israel durch die Regierung des idealen messianischen, freilich letzten Endes in irdisch politischer Wirksamkeit gedachten Königs abgelöst werden würde, mußte begraben werden.

---

[36]) Dies meint A. Weiser in seinem Psalmenkommentar, Die Psalmen II, Ps. 61—150, in Das AT Deutsch, 15, Göttingen 1950.
[37]) So mit Recht Procksch, Theol. d. AT 595.

Das bedeutet freilich nicht, daß nicht auch in der nachexilischen Zeit die Hoffnung auf das Erscheinen eines Heilskönigs im Stile der vorexilischen Messiaserwartung wieder sich hervorgewagt hätte. Es läßt sich zwar auf Grund der Texte nicht mehr mit Sicherheit erkennen, inwieweit mit der Person des Divididen Zorobabel sich messianische Hoffnungen verbunden haben. Doch scheint das beim Propheten Aggäus (Agg 2,22) stehende Verheißungswort Jahwes, daß er Zorobabel zu seinem Siegelringe machen wolle, nicht so sehr die Zusicherung des göttlichen Schutzes in einem bevorstehenden allgemeinen Umsturz anzudeuten, sondern darüber hinaus auf eine Verbürgung der messianischen Verheißungen in seiner Person hinzuweisen. „Er ist nicht notwendig der Messias selbst, aber er ist das Zeichen, daß dieser kommen wird" (Procksch). Die am hohen Priester Josue vorgenommene Krönungszeremonie (Zach 6,9 ff.) weist in ihrer vorbildlichen Bedeutung auf den kommenden Messiaskönig hin[38]). Und eine der schönsten messianischen Weissagungen des AT, die vom Friedenskönig, der auf einem Esel reitend seinen Einzug in die Stadt Jerusalem hält, Zach 9,9—11 stammt doch wohl aus nachexilischer Zeit. Und doch hat seit dem Exil das messianische Zukunftsbild Israels einen ganz neuen Zug erhalten durch die wohl gegen Ende des Exils entstandenen Lieder vom Gottesknecht (Is 42,1—7; 49,1—6; 50,4—10; 52,12—53; 61,1—3), die das Bild des leidenden, ja durch Todesnot gehenden und durch die Selbsthingabe seines Lebens Sühnung schaffenden Messias zeichnen. Es kann kein Zweifel sein, daß der Prophet mit dem Ebed den kommenden Heilsmittler meint; gegen die von manchen vollzogene Deutung dieser Stücke auf den Propheten selbst wendet Procksch[38a]) mit Recht ein, daß man hier eine für einen atl. Propheten ganz undenkbare Selbstüberhebung seiner Person annehmen müßte. Ebensowenig ist an die Schilderung des Meisters durch einen Jünger oder Zeitgenossen des Propheten oder an eine geschichtliche Gestalt der Vergangenheit zu denken. Die ebenfalls immer wieder vertretene Deutung des Gottesknechtes auf Israel scheitert daran, daß im zweiten Gedicht ihm gerade eine Aufgabe an Israel zugewiesen wird und daß niemals ein Prophet Israel als sündlos darstellen würde, wie es mit dem Ebed Jahwe tatsächlich geschieht.

Der Umstand freilich, daß die Gestalt des Gottesknechtes so ganz aus dem Rahmen der bisherigen Messiaserwartung Israels herauszufallen scheint, hat immer wieder Veranlassung zu Versuchen gegeben, hier Einflüsse aus der geistigen Umwelt Israels am Werke zu sehen. So hat man schon wiederholt auf den bekannten vorderasiatischen Mythus vom sterbenden und wieder auferstehenden Gott hingewiesen, und zwar in letzter Zeit besonders auf dessen uns jetzt durch die Ras-Schamra-Texte bekanntgewordene frühkannaanäische Form[39]). Es ist durchaus möglich, daß der Prophet diesen Mythus gekannt hat; daß dieser aber, der ja nichts anderes als im Grunde ein Fruchtbarkeitsmythus mit Darstellung des Absterbens und Wiederauflebens der Vegetation im Rahmen der Gegebenheiten der vorder-

---

38) E. Sellin, Noch einmal der Stein des Sacharja, ZAW 1942, 59 ff. betrachtet auch den in den drei Sprüchen Zach 3,8.9.11; 4,6 f; 4,8.9.11 vorkommenden geheimnisvollen Stein als eine von Jahwe ausgestellte steinerne Schenkungsurkunde des Heiligen Landes für Serubbabel, womit dessen Bestallung zum messianischen König ausgesprochen sei.

38a) Theologie des AT 287.

39) Die einschlägigen ugaritischen Texte sind jetzt bequem zugänglich in der Bearbeitung von H. L. Ginsberg bei J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, Princeton 1950.

orientalischen Umwelt ist, bestimmenden Einfluß auf die Gestalt des Gottesknechtes gehabt haben sollte, ist ausgeschlossen. Tatsächlich findet sich ja von dem Zentralgedanken, von dem Is 53 durchzogen ist, nämlich der freiwilligen Übernahme des Leidens und des Todes zum Zwecke der Sühnung nichts. Und auch der Gedanke der Auferstehung, der notwendigerweise zum Gottesknecht gehört, da ohne Zweifel von seinem wirklichen Tode, andererseits aber auch von einer Wirksamkeit nachher die Rede ist, bedarf für die Zeit des Exiles keiner Ableitung mehr von vorderorientalischen Mythen. War doch die Verkündigung Ezechiels von der Wiederbelebung der das Volk Israel symbolisierenden Totengebeine vorausgegangen, in deren logischer Konsequenz doch die Auferstehung des einzelnen liegt. Mehr Beachtung verdient immer noch die von Dürr vorgetragene Möglichkeit, daß bei Is 53 auf die Gestalt des bisher von Israel erwarteten Davidssohnes Züge des babylonischen Mittlers und Büßers übertragen wurden, so wie wir sie aus den Riten des babylonischen Neujahrsfestes kennen, wo der König bekanntlich als der Sühnepriester seines Volkes fungierte. Es wäre also apologetische Absicht gewesen, daß hier der Prophet den Blick seines Volkes von der Gestalt des babylonischen Büßerkönigs, die es ja im Exil nur zu gut Gelegenheit hatte kennenzulernen, auf einen anderen lenken wollte, der in ganz anderem Maße geeignet war, jene Sühnung zu schaffen, nach der man naturgemäß im Elend des als Strafe Gottes erkannten Exiles besonders verlangte. Aber abgesehen davon, daß sich das Besondere an der Gestalt des Ebed Jahwe doch wieder darin zeigt, daß bei ihm von einem wirklichen Sterben und Wiederauferstehen die Rede ist, ein Zug, der naturgemäß beim babylonischen, sich selbst demütigenden Büßerkönig fehlt, darf man nicht übersehen, daß der biblische Sühnebegriff doch weit von jenem Babylons entfernt ist. Mit Recht hat F. Schollmeyer[40]) darauf hingewiesen, daß die babylonischen Sühneriten in erster Linie die dingliche, physische Wiederherstellung des Büßers in den früheren Zustand, nicht sittliche Reinigung und Läuterung bezwecken und daß man die Sühnezeremonien, denen sich der König unterzieht, nicht als Äußerungen der Selbsterniedrigung und Verdemütigung im Sinne der freiwilligen Übernahme der stellvertretenden Sühne für die Vergehen des Volkes bewerten darf, sondern in ihnen lediglich Mittel zur Erlangung günstiger Vorzeichen für das neue Jahr sehen muß. Hier wirkt sich eben letzten Endes der in der Bibel und in Babylon so verschiedene Sündenbegriff aus. Gewiß weiß auch die Religion der Babylonier in vielfachen Äußerungen von Sünde und Schuld des Menschen zu reden und in den Gebeten der Babylonier nimmt beim Lobpreis des Gottes die Betonung seiner Macht, von der Sünde zu lösen, und bei der Bitte das Flehen um Tilgung von Sünde und Schuld eine bedeutsame Stellung ein[41]). Bei näherem Zusehen zeigt sich aber, daß in Babylonien Schuld und Sühne viel unpersönlicher, objektiver, oft rein magisch als etwas Unheimliches, Schädigendes, Lebenbedrohendes betrachtet wird, über dessen Entstehungsgrund der Beter sich oft gar nicht klarwird, da er sie nicht wie der atl. Mensch auf die Verletzung eines ihm kundgewordenen und fordernd

---

40) Biblische und babylonische Sühne in „Theologie und Glaube" 1928, 608 ff.
41) Siehe den Nachweis bei W. G. Kunstmann, Babylonische Gebetsbeschwörung, Leipzig 1932 (= Leipziger Semitistische Studien N. F. Bd. 2). Vgl. auch J. Hempel: Gott und Mensch im AT², Stuttgart 1936, S. 255.

gegenübertretenden göttlichen Willens zurückführen kann. Demgegenüber ist in der atl. Religion schon bei den vorexilischen Propheten die Sünde eine persönliche verantwortliche Tat des Menschen, durch die er das Treueverhältnis zu seinem Herrn und Gott aufsagt und so das Band zerreißt, das Gott und Mensch vereinen soll. Es ist klar, daß in einer solchen Religion auch der Sühnegedanke ganz andere Tiefen des religiösen Bewußtseins berühren muß.

Auf der anderen Seite läßt sich nun eine Reihe von Vorstellungen namhaft machen, die uns zeigen, wie sehr die Gestalt des Gottesknechtes in echt alttestamentlichem Geistesgut verwurzelt ist, so daß man den Einfluß außerbiblischer Gedanken überhaupt nicht in Rechnung zu stellen braucht. Da ist einmal zu nennen der schon im alten Israel nachweisbare Gedanke der fürbittenden Sühne. Es ist alte Überzeugung in Israel, daß drohende Strafgerichte durch das Fürbittgebet besonderer Gott naher Personen abgewendet werden können. So legt Abraham Fürbitte ein für die Bewohner Sodomas (Gen 18,23 ff.) und ebenso soll er für Abimelech eintreten, der vom Strafgericht Gottes bedroht ist, da er, allerdings ohne um das Sündhafte seiner Handlung zu wissen, Abrahams Frau zu sich genommen hatte (Gen 20,7). Moses erbietet sich, mit seinem Leben für sein Irrwege gehendes Volk einzustehen (Ex 32,32). Insbesonders aber bejahen auch die großen klassischen Propheten diese Einrichtung des Fürbittgebetes und es gehört zu den schmerzlichsten Erfahrungen ihres Prophetenberufes, daß Gott ihnen beizeiten geradezu ein Verbot auferlegt, mit diesem fürbittenden Eintreten für ihr Volk vor ihn zu kommen. Am 7,1—6; Jer 7,16; 11,14; 14,11; 15,1. Auch der Gedanke, daß Priester und Prophet die Verschuldungen der Gemeinde tragen sollen, d. h. durch deren Übernahme dem Volke Sühne schaffen, war dem alten Israel wohl bekannt, vgl. Ex 28,36—38; Num 18,1; beim Propheten Ezechiel geschieht dies durch stellvertretende Übernahme von Leid. Ez 4,4—8. Insbesondere liegt aber der israelitischen Opferidee in weitem Umfang der Sühngedanke zugrunde[42]) und gerade deswegen wird mit einem wichtigen Terminus der Opfersprache, nämlich mit dem Worte 'ascham[43]) das Werk des Ebed Jahwe bezeichnet. Auch den Gedanken des stellvertretenden Sterbens als Mittel der Sühneschaffung finden wir im AT, allerdings zunächst nur so, daß ein Unschuldiger für die Blutschuld, die ein anderer auf sich geladen hat, durch seinen Tod büßen muß, so wie es die Gibeoniten an den ihnen auf ihr Verlangen von David ausgelieferten Mitgliedern des Geschlechtes des Königs Saul taten (2 Sam 21,5 f). Aber auch die Siebzigtausend, die durch eine Pest zugrunde gehen, sühnen damit die Verschuldung, die David auf sich geladen hatte (2 Sam 24,10—17). Freilich sind das nur Vorstufen zu dem Is 53 in wundervoller Klarheit aufleuchtenden Gedanken der stellvertretenden Straferleidung durch bewußt bejahte Übernahme des Leidens und Todes. Hier ist es dann aber wieder das Prophetentum, das dem Volke Israel durch die Lebenserfahrungen, welche diese großen Männer bei ihrem oft so widerstrebenden Volke machen muß-

---

42) Vgl. A. Metzinger, Die Substitutionstheorie und das atl. Opfer, Biblica 1940, 159—187; 247—272; 353—377. Ausführlich unter Beiziehung der altorientalischen Parallelen handelt über das ganze Problem auch der Artikel „Expiation" im Suppliment an Dictionnaire de La Bible, Paris 1938, Sp. 1—112.

43) Über die verschiedenen Bedeutungen der Wurzel 'ascham im Hebr. vgl. die Ausführungen von P. Joüon, Notes de Lexicographie hébraïque XV, Racine 'schm in Biblica 1938, 451 ff.

ten, den Weg zum Verständnis des Gedankens von der freiwilligen Selbsthingabe des Lebens im Dienste einer religiösen Aufgabe bahnen konnte; hatte ja doch mancher von diesen großen Geistesmännern als Opfer seines Berufes Unbill, ja selbst den Tod erleiden müssen, und besonders Jeremias war durch die schweren Erfahrungen seines Berufes in manchem ein direktes Vorbild des Gottesknechtes geworden. Schließlich ist zum Verständnis der Gestalt des Ebed Jahwe, vom atl. Standpunkt aus betrachtet, noch auf einen Umstand hinzuweisen, dessen Bedeutung uns der englische Exeget H. W. Robinson[44]) klargemacht hat. Er weist hin auf die altisraelitische Idee der Kollektivpersönlichkeit, derzufolge eine ganze Gruppe von Menschen, mag es sich um eine Familie, einen Stamm oder eine ganze Nation handeln, als eine korporative Einheit betrachtet werden kann, während umgekehrt das einzelne Mitglied der Gruppe als Repräsentant des Ganzen fungieren kann. So kann im alten Israel eine ganze Gruppe für die Missetaten ihrer Mitglieder verantwortlich gemacht werden, andererseits aber das Wohlverhalten eines ihrer Glieder der Gesamtheit zugute kommen. Es ist klar, daß, von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, ein neuer Zugang sich eröffnet zum Verständnis des Is 53 ausgesprochenen Gedankens von der Zuneigung der durch den Gottesknecht erworbenen Gerechtigkeit an die Vielen.

So hat sich also im Exil das überkommene Messiasbild wesentlich gewandelt und damit aber auch geläutert. „Nichts mehr vom weltlichen König, vom Kriegshelden, vom Starken, vom Reichen, im Gegenteil ein „Knecht", ein Armer, ein Schwacher, Kranker, Geschändeter ist die Persönlichkeit, durch die Gott sein Volk erretten und zugleich Licht und Heil bis an die Enden der Erde kommen lassen will[44a]). Aber auch jetzt läßt sich nicht übersehen, daß gewisse königliche Züge immer noch dem Gottesknecht anhaften, der so als Erlöserkönig im vollen Sinn des Wortes sich darstellt. Ist es doch der Geist Jahwes, der auf ihm geradeso wie auf dem Davididen von Is 11 ruht (Is 44,1; 6,1); als der Gesalbte des Herrn tritt er auf (Is 61,1) und wenn von ihm gesagt wird, daß er unter den Vielen und Starken, womit doch wohl die Völkerwelt bezeichnet sein soll (vgl. Is 2,2; Mi 4,1 ff.), seine Beute finden wird, so daß sie sein Eigentum werden (Is 53,12), so klingt auch hier ein alter Zug der messianischen Erwartung Israels an, nämlich der Gedanke an die Herrschaft des Messiaskönigs über die Heidenwelt. Auch die ihm zugeschriebene Aufgabe, die Gefangenen aus dem Kerker zu befreien (Is 42,7; 49,9), die Stämme Jakobs zurückzuführen (49,6) und das heilige Land neu zu verteilen (49,8) zeigt, daß wesentliche Hoffnungen, die sich an den Messias bezüglich der Heimkehr und Wiederansiedlung der Verbannten schon vordem knüpften, auch in seiner Gestalt noch lebendig geblieben sind[45]). Stärker sind freilich die an seiner Erscheinung haftenden prophetischen Züge, die ihn als Jünger Jahwes und

---

44) The Hebrew Conception of Corporate Personality in „Werden und Wesen des AT" = Beihefte zur ZAW, 66, Berlin 1936, S. 49 ff.

44a) Dürr, Heilandserwartung 145.

45) Viel weiter bezüglich der Verbindungslinie zwischen der „Königsideologie" des alten Orients und den Ebed-Jahwe-Liedern geht der Schwede Engnell in seiner Abhandlung: Till fraagan om Ebed Jahve-saangerna, in Svensk Exegetisk Aarsbok 1945. Doch kann man seinen Aufstellungen kaum zustimmen; vgl. die Kritik, die A. Bentzen in seiner 1948 (Zürich) erschienenen Schrift: Mesias — Moses redivivus — Menschensohn daran übt. Bentzens Auffassung bezüglich der Gestalt des Ebed Jahwe geht dahin, daß er Denterojesaia und Israel, der neue Mose und die Gemeinde, für die er zum Tode bereit ist, in einer Person sei.

als Verbreiter von Wahrheit und Licht bei Israel und der Völkerwelt darstellen (Is 42,4; 51,4 f; 49,6; 50,4). Und so ist gerade der universale Zug, der diesen Messias als Heiland und Erlöser nicht nur Israels, sondern auch der Heidenwelt erscheinen läßt, ein entscheidendes Moment, das gerade in einer Zeit, wo Israel geschlagen und gedemütigt war und die Verwirklichung seiner Aufgabe, Wegbereiter der Herrschaft Gottes zu sein, in unerreichbarer Ferne schien, die innere Größe und sieghafte Kraft des messianischen Glaubens in um so hellerem Lichte erscheinen läßt.

(Fortsetzung folgt!)

Untersuchungen zum Begräbnis Christi

Von Werner Bulst S. J.

Frankfurt am Main

Seit etwa fünfzig Jahren wird in wissenschaftlichen Kreisen und weit darüber hinaus leidenschaftlich über die Echtheit des sogenannten Turiner Grabtuches Christi gestritten. Besonders von exegetischer Seite werden ernste Schwierigkeiten gemacht[1]).

In der folgenden Arbeit soll die Echtheit des Turiner Tuches weder geleugnet noch verteidigt werden. Es wird in der Untersuchung selbst überhaupt keine Rolle spielen. Die Diskussion um das Tuch gab lediglich den Anlaß zu den folgenden Fragepunkten. Darum dürfte diese Studie, die manche neue Gesichtspunkte zur wissenschaftlichen Diskussion vorlegt, auch unabhängig vom Streit um das Turiner Tuch von Interesse sein.

I.

Für eine nähere Darstellung des Begräbnisses Jesu wird gewöhnlich vom Johannesevangelium ausgegangen, da es die genaueste Beschreibung bietet. Es spricht davon, daß der Leichnam Jesu nach dem Brauche der Juden begraben worden sei, in *othonia* eingewickelt; über seinem Haupte habe ein *soudarion* gelegen[2]).

Nach dem Brauche der Juden wurde der Leichnam gewaschen[3]), gesalbt und in Binden eingewickelt; letzteres wird auch über Lazarus berichtet[4]). Unter *othonia* kann man nach dem naheliegenden Wortsinn und erst recht bei der Verbindung mit dem Verbum *deo* nur „Binden" verstehen.

Othonion ist abgeleitet von *othonae*, das Apg 10,11 ein „großes" Tuch bezeichnet[5]). *Othonion* bezeichnet außerhalb der Bibel meist Leinenstreifen; zum Verbinden von Wunden und zu ähnlichen Zwecken. In späterer Zeit kann es auch größere Stücke, wie ein Gewand oder auch ein Segel, meinen. Den Plural *othonia* als ein großes Stück zu verstehen, dürfte aber so gut wie unmöglich sein.

Das (auch im NT) sehr häufige *deo* besagt (im eigentlichen wie im übertragenen Sinne) immer „binden", fesseln u. ä., wohl niemals ein bloß lockeres Einhüllen.

Soudarion kann nach dem üblichen Sprachgebrauch — und erst recht nach dem Paralleltext Jo 11,44 — nur ein kleineres Tuch bedeuten, das über dem Haupte Jesu gelegen hat; in welcher Weise ist nicht ganz sicher[6]).

Damit scheint die Diskussion über die Echtheit des Turiner Tuches von der Exegese her negativ entschieden. Weder die *othonia* noch das Sudarium kann man als ein Tuch von der Art des Turiner Tuches verstehen. Und wenn die *sindon* der Synoptiker von den *othonia* verschieden ist, was zu-

---

1) Vgl. unter den neueren Arbeiten besonders die sorgfältigen und sehr eingehenden Untersuchungen von F. M. Braun, in Nouvelle Revue Théologique 66 (1939), S. 900—935 und 1025—1046; und neuestens J. Blinzler, Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft, Ettal 1952.

2) Jo 19,39 ff; vgl. den Bericht über die Auffindung der Tücher: Jo 20,5 ff.

3) Vgl. dazu z. B. Apg 9,37.

4) Jo 11,44. Statt othonia steht hier keiriai.

5) Othonion wird gewöhnlich als die Deminutivform betrachtet; es kann aber (besonders im hellenistischen Griechisch) auch das Gewand (usw.) -Stück bezeichnen; othonae im Unterschied dazu das Gewebe; vgl. A. Vaccari, Archeologia e Scienze affini di fronte al sacro testo dei Vangeli, in: La Santa Sindone nelle ricerche moderne, 2. Aufl., Turin 1950, S. 149.

6) Vgl. dazu Braun, a. a. O., S. 919 ff. und A. Vaccari, a. a. O., S. 147 f.

meist angenommen wird [7]), so hätte doch die Umwickelung mit den Binden — wenn überhaupt — so ein ganz verzerrtes Bild ergeben müssen. Zudem konnten sich auf den Tüchern, falls der Leichnam gewaschen wurde, wie vielfach angenommen wird, keine Blutflecken abbilden, wie sie auf dem Turiner Tuch sein sollen [8]).

Ein Vergleich der johanneischen Texte mit den Grablegungsberichten der Synoptiker eröffnet aber neue Perspektiven. Die Synoptiker sprechen übereinstimmend von einer *sindon* [9]). Das naheliegende Verständnis dieses Wortes ist „Leinwand", und zwar als ein größeres Stück [10]). Mk 14,51 bezeichnet es (wie auch außerbiblisch nicht selten) ein Gewand. Andererseits wird man nicht sagen können, daß es ausgeschlossen wäre, daß *sindon* als der allgemeinere Ausdruck dasselbe meint wie das speziellere *othonia*. Immerhin muß der Unterschied der Ausdrucksweise zunächst auffallen, zumal das eine immer im Singular, das andere immer im Plural steht. Besonders aber fällt auf, daß Lukas bei der Grablegung zwar wie Matthäus und Markus von *sindon* spricht, bei der Auffindung der Tücher aber wie Johannes von *othonia* (Luk 24,12) [11]).

---

7) Vgl. dazu unten Anm. 10.

8) Eine weitere exegetische Schwierigkeit, die schon gebracht wurde, braucht wohl nicht allzuernst genommen zu werden: Die Annagelung in der Handwurzel, wie sie das Turiner Tuch zeige, widerspreche Texten wie Ps 21,17; Lk 24,39 f und Jo 20,25.27, wo einfach von den Händen die Rede sei. Das kann natürliche, nicht anatomisch näher präzisierte Ausdrucksweise sein. Auch wir sprechen in analogen Fällen von einer „Hand"verletzung; ebenso von „Hand"schellen usw. Zudem bezeichnet das griechische *cheir* gar nicht so selten sogar den ganzen Arm. Die Annagelung in der Handwurzel, die von den Verteidigern des Tuches zuerst als wichtiges Argument so betont wurde, ist, falls das Kreuz einen Sitzpflock hatte, wie es wahrscheinlich ist, vielleicht nicht notwendig. Andererseits ist eine solche Annagelung durch den Sitzpflock natürlich auch nicht ausgeschlossen.

9) Mt 27,59; Mk 15,46 (zweimal; davon einmal mit Artikel); Lk 23,53.

10) In diesem Sinne wird es von den meisten Kommentatoren verstanden: Vgl. z. B. M. J. Lagrange, Evangile selon S. Marc, 4. Aufl. Paris 1929: „Une pièce de toile." Genau so A. Durand, Evangile selon S. Matthieu (Verbum Salutis), 30. Aufl., Paris 1938, S. 528; und A. Valensin — J. Huby, Evangile selon S. Luc, Paris 1941: „Il l'enveloppa d'un linceul". F. Prat, Jésus Christ, II., 7. Aufl., Paris 1938, S. 417, glaubt, daß außer den Binden und dem Sudarium auch noch das Leintuch verwandt wurde, in das der in die Binden gewickelte Leichnam eingehüllt wurde. Ebenso H. Simon-G. Dorado, Praelectiones biblicae, NT, 7. Aufl., Turin-Madrid 1947, S. 995. Umgekehrt nimmt A. Vaccari, a. a. O., S. 151, an, daß der Leichnam zuerst in das Leintuch gewickelt wurde, dann wurden die Binden darübergebunden. — Bei dieser Annahme bleibt aber doch merkwürdig, daß Jo 20,5 ff, wo doch scheinbar geradezu eine Bestandsaufnahme der Tücher geboten wird, die die beiden Apostel sahen, gerade von diesem größten Tuch nichts gesagt wird.
Einige Exegeten versuchen die verschiedenen Berichte dadurch zu vereinen, daß sie annehmen, das Leintuch sei bei der Grablegung in Streifen geschnitten worden: A. Plummer, Gospel according to S. Luke, Edinburgh 1896; ebenso J. Belser, Die Geschichte des Leidens . . . des Herrn, 2. Aufl., Freiburg 1913, S. 463; und F. X. Pölzl-Th. Innitzer, Kurzgefaßter Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi, 3. Aufl., Graz 1925, S. 314. Aber von einem Zerschneiden steht nichts im Text (wenn es auch nicht unmöglich ist). Und Vaccari, a. a. O., S. 148, dürfte recht haben, daß bei dem großen Bedarf gebrauchsfertige Binden in den Geschäften in Jerusalem zu kaufen waren. Immerhin zeigt auch diese Auslegung wiederum, daß man *sindon* und *othonia* nicht leicht gleichsetzen kann.
Vgl. zu *sindon* auch die verschiedenen Bibelwörterbücher: W. Bauer, F. Zorell, F. Vigouroux („Linceul") usw.
Ganz unwahrscheinlich ist die Annahme, die Synoptiker hätten jedesmal nur die Gewebeart bezeichnen wollen, Johannes dagegen die Form der Tücher. Die Art des Gewebes wird sie hier ebensowenig interessiert haben wie in Mk. 14,51.

11) Die Echtheit des Verses ist etwas umstritten, obwohl er von den wichtigsten Handschriften (BSA usw.) bezeugt ist. Er fehlt in D und in den ältesten Handschriften der Vetus Latina. Die meisten älteren kritisch eingestellten Protestanten halten ihn für eine Interpolation aus Jo 20,3 ff. Für die Echtheit aber in neuerer Zeit: H. Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas, Göttingen 1937, mit Verweis auch auf J. Schniewind. Die katholischen Autoren sind weit überwiegend für die Ursprünglichkeit des Verses; gewöhnlich wird gar nicht erst darüber verhandelt (im Gegensatz etwa zu Lk 22,43 f): Vgl. z. B. Die Einleitungen in das NT von H. Höpfl-B. Gut, 5. Aufl. Neapel-Rom 1949 und P. Gaechter, Innsbruck 1938. Gegen die Ursprünglichkeit jedoch neuerdings: J. Schmid, Lukasevangelium, Regensburg 1940; ähnlich F. M. Braun, a. a. O., S. 908.
Die textkritische Frage ist aber hier nicht entscheidend, denn die Johannesstellen, die jedesmal *othonia* haben, sind unbestritten.

Ebenso wie in den Substantiva zur Bezeichnung der Tücher unterscheiden sich die Synoptiker auch in den Verben auffallend von Johannes. Jo 19,40 hat das sehr eindeutige *deo* = „binden", genau wie im Bericht über Lazarus. Das ist wohl auch der gegebene Ausdruck, wenn man ein Einwickeln, bzw. Einbinden des Leichnams in Leinwandstreifen beschreiben will. Dagegen haben Mt 27,59 und Lk 23,53 das ganz allgemeine *entylisso*, das jegliches Einwickeln oder Einhüllen bezeichnen kann. Mk 15,46 hat *eneileo*, ein recht grobes Wort, das in vielfacher Bedeutung vorkommt (im NT aber nur hier) und auch dasselbe sagen kann wie *entylisso* [12]). Die Vulgata übersetzt an allen drei Stellen gleich „involvere"; dagegen wird das *deo* in Jo 11,44, wie zu erwarten, mit „ligare" wiedergegeben.
Man kann bei diesem Befund wohl mit Recht die Frage stellen: Ist bei den Synoptikern überhaupt genau der gleiche Vorgang gemeint wie bei Johannes?

Die synoptischen Berichte von der Grablegung Christi lassen übereinstimmend die Eile erkennen, in der alles geschehen mußte. Jesus war gegen 15 Uhr (nach unserer Zeiteinteilung) gestorben. Bis zum Anbruch des Sabbats, d. h. bis zum Aufleuchten der ersten Sterne, mußte alles beendet sein [13]). Es ist sogar wahrscheinlich, daß Joseph von Arimathäa erst geraume Zeit nach dem Tode Jesu zu Pilatus eilt; denn es heißt ausdrücklich, daß es „schon spät" geworden war (Mk 15,42; vgl. Mt 27,57). Diese Bemerkung hat aber — nach der genauen Zeitangabe in Mk 15,34 und Par. — wohl nur dann einen Sinn, wenn inzwischen wieder einige Zeit verstrichen war. In der kurzen bis zum Sabbatbeginn, also bis etwa 18 Uhr, noch verbleibenden Zeit hat Joseph zunächst seine Audienz bei Pilatus; dieser läßt erst den Hauptmann rufen, der den Tod Jesu bestätigen muß. Dann

---

12) „Einwickeln", „Einpacken" o. ä. wird von vielen Lexika (Thesaurus Linguae Graecae; W. Pape; F. Zorell usw.) als die allgemeine Bedeutung von *eneileo* angegeben; von anderen jedoch (mit stärkerer Berücksichtigung des Simplex *eilo* bzw. *eileo* = „drängen" usw.) „hineindrängen", „einzwängen", „bedrängen" usw. (F. Passow; H. Menge; W. Bauer). J. Blinzler, a. a. O., S. 20, wollte aus dem starken Ausdruck auf die „feste Umwickelung oder Umschnürung" des Leichnams schließen. Es ist aber mit dem Verbum, das nicht selten mit *hoplois, tais chersin, tois polemiois* usw. verbunden wird und im Medium auch „handgemein werden" bedeutet, eher der gewaltsame oder stürmische Charakter des Vorgangs als die Art der Einpackung ausgesagt. Darum könnte man im Gebrauch dieses Verbums eher einen Hinweis auf die drängende Eile beim Begräbnis Jesu als auf die Festigkeit der Einwickelung sehen. In Begräbnistexten findet sich das Wort sonst nicht. Daß es jedenfalls nicht notwendig ein festes Einpacken besagt, zeigen Texte wie bei Artemidorus von Ephesus, I, 54, wo vom Einhüllen der Hand in den Mantel die Rede ist. Mt und Mk haben das grobe und oft in üblem Sinne gebrauchte Verbum (vgl. dazu J. Moulton - G. Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament: *eneileo* und *entylisso*) durch das indifferente *entylisso* ersetzt.

13) In diesem Sinne viele Kommentare, z. B. J. Schmid, Lukasevangelium, Regensburg 1940; A. Vaccari, a. a. O., S. 143 f.; ebenso die in Anm. 15/18 genannten Autoren.
Wenn neuerdings darauf aufmerksam gemacht wurde, daß die Versorgung des Leichnams auch am Sabbat nicht verboten war (vgl. Mischna, Schabbat XXIII, 5; dazu F. M. Braun, a. a. O., S. 1036), so ist zu sagen, daß dieser Sabbat ein „besonders großer Tag" war (Jo 19, 31). Vor allem aber hätte die nachdrückliche Betonung, daß der Sabbat schon im Anbruch war (Lk 23, 54; vgl. Mk 15, 42) wohl keinen Sinn, wenn das Begräbnis unbekümmert fortgesetzt worden wäre. Diese Angabe wird man auch nicht gut ausschließlich auf den Weg zum Grabe beziehen können, der noch vor Sabbatbeginn geschehen mußte. (so F. M. Braun, a. a. O., S. 1036); denn in Lk 23, 54 steht sie nach der Beschreibung der Grablegung und bezieht sich offensichtlich auf den ganzen Vorgang. Außerdem heißt es — wiederum bei Lukas — ausdrücklich, daß sie am Sabbat dem Gesetze gemäß ruhten (was sich doch wohl nicht nur auf die Frauen bezieht). Vaccari, a. a. O., S. 144, weist zudem richtig darauf hin, daß die Erlaubnis zum Herrichten des Leichnams nach demselben Mischnatext so viele Einschränkungen hatte (man durfte z. B. kein Glied bewegen, man durfte dem Toten nicht einmal die Augen schließen usw.), daß eine Bestattung — noch dazu bei einem Leichnam in diesem Zustand — praktisch doch verboten war.
Daß man auch in dem Verbum *eneileo* (Mk 15,46) einen Hinweis auf die drängende Eile sehen könnte: Vgl. oben, Anm. 12.

besorgt Joseph die Leinwand[14]). Auch die Abnahme des Leichnams vom Kreuz nahm Zeit in Anspruch; ebenso der Weg zum Grabe; er war zwar nicht weit, aber der zerschlagene Leichnam mußte vorsichtig übergeführt werden. Viele Exegeten betonen darum die Eile beim Begräbnis. Nicht selten wird ausdrücklich von einem „vorläufigen" Begräbnis gesprochen[15]). Für ein Einwickeln in Binden dürfte unter diesen Umständen kaum mehr Zeit gewesen sein. Es hätte auch die Waschung und ordnungsgemäße Salbung vorausgesetzt, die erst recht unterbleiben mußten[16]). Man darf auch nicht übersehen, wie schwierig diese Zubereitungen bei dem Zustand des Leichnams Jesu, den verklebten, teilweise wieder aufgerissenen Wunden, den verklebten Haaren usw., gewesen wären[17]). So „geschieht nur das Unerläßlichste: Der Tote wird in ein reines Tuch gehüllt"[18]).

Wenn wir nun im Bericht über die Auffindung der Grabtücher am Ostermorgen von *othonia* und von *soudarion* lesen (Lk 24,12 bzw. Jo 20,5 ff.) — und *othonia* kaum anders zu deuten ist als „Binden", in die man den Leichnam „dem Brauche der Juden gemäß" einwickelte[19]), dann drängt sich geradezu der Gedanke auf, daß hier in der Zwischenzeit etwas geschehen ist, ein Vorgang, von dem das Evangelium nicht ausdrücklich berichtet: Sobald es das Gesetz erlaubte, am Ende des Sabbats, also am Karsamstagabend, ist das Begräbnis, das zunächst nur ein vorläufiges sein konnte, voll-

---

14) Die Erwähnung des Einkaufs (Mk 15, 46) hätte keinen Sinn, wenn Joseph die Leinwand bereits in seinem Besitz gehabt hätte. Man kann aber fragen: Wozu kauft er eigens ein neues Tuch, wenn die Beisetzung nur als vorläufig gedacht war? Er konnte den Leichnam nicht gut auf den bloßen Fels legen und wollte ihn auch einigermaßen zudecken. Dafür kamen „Binden" natürlich nicht in Frage. Die Ausgabe spielte für den „reichen Ratsherrn" keine Rolle. Daß die Leinwand besonders kostbar gewesen sei, wie manchmal behauptet wird, so daß man daraus auf die Absicht der dauernden Verwendung schließen müßte, ist nirgends gesagt. *sindon* bezeichnet nicht nur feine Leinwand, sondern auch gewöhnliches Leinen; es kann z. B. auch einfaches Segeltuch, sogar ein Segel bezeichnen.

15) Vgl. z. B. H. Rengstorf, a. a. O., S. 259; W. Lauck, Matthäus- und Markusevangelium II, 2. Aufl., Freiburg 1939, S. 194; J. Dillersberger, Markus, 2. Aufl., Salzburg 1938, V., S. 178; J. Huby, Evangile selon S. Marc, Paris 1924, S. 395 („La rapidité du récit appelle la hâte de l'opération"); J. Klug, Der Heiland der Welt, 7.—12. Tsd., Paderborn 1923, S. 629 f. u. 635.
T. Zahn, Lukasevangelium, Leipzig 1913, S. 710, deutet besonders Lk 23, 55 f. in diesem Sinne: Die Frauen merken sich den Ort des Grabes und eilen möglichst schnell zurück, um noch vor Sabbatbeginn mit der Anschaffung oder Bereitung der „zur Vollendung des Begräbnisses" erforderlichen Gewürze usw. wenigstens noch einen Anfang zu machen. Eine recht einleuchtende (wenn auch nicht zwingende) Auslegung dieses Textes, einleuchtend besonders, wenn man ihn in Verbindung mit den andern auf Eile und Vorläufigkeit hinweisenden Zügen in den synoptischen Berichten sieht. Ähnlich F. M. Willam, Das Leben Marias, der Mutter Jesu, 2. Aufl., Freiburg 1936, S. 519; P. Ketter, Christus und die Frauen, I., 5. Aufl., Stuttgart 1950, S. 355; und A. Vaccari, a. a. O., S. 144 f.

16) So außer den eben genannten Autoren noch: J. Schmid, im Markus- und Lukaskommentar, Regensburg 1938 bzw. 1940 u. a. Andere Exegeten machen bei der Erklärung der Worte Jesu an Maria von Bethanien anläßlich der Salbung darauf aufmerksam, daß ob der Kürze der Zeit beim Begräbnis Jesu keine Möglichkeit zu einer Salbung sein würde. So z. B. sehr nachdrücklich J. Knabenbauer - A. Merk, Comm. in Evangelium secundum Marcum, 3. Aufl., Paris 1922, S. 400; ebenso im Johanneskommentar des Cursus S. Scripturae, zur entsprechenden Stelle. Im gleichen Sinne J. Belser, a. a. O., S. 24 und 459 f.

17) Vaccari, a. a. O., S. 143 f. macht darauf aufmerksam.

18) H. Rengstorf, a. a. O., E. P. Gould, Gospel according to S. Marc, Edinburgh 1896, sagt zu Mk 15, 46 sogar: „There was no time before Sabbath for any further preparation of the body for bury. J., however, says that he was embalmed at this time. The synoptical account is evidently correct." Eine solche literarkritische Lösung des Gegensatzes ist für uns natürlich unannehmbar. Aber die Spannung zwischen den synoptischen und dem johanneischen Bericht ist doch unverkennbar. Sie wird besonders deutlich, wenn es z. B. im Lukaskommentar von A. Valensin - J. Huby (Verbum Salutis), Paris 1941, zu Lk 23, 53 heißt: „Il l'enveloppa d'un linceul" und zu Lk 24, 12 bei der Auffindung der Tücher: „Il vit . . . les bandelettes, dont l'avait enveloppé", ohne daß versucht wird, beides irgendwie zu vereinen.

19) Daß das Begräbnis Jesu „dem Brauche der Juden gemäß" Waschung und Salbung des Leichnams eingeschlossen habe, wird gerade von den Gegnern des Turiner Tuches betont. Vgl. F. M. Braun, a. a. O., S. 1035 f. (mit Berufung auf Apg 9, 37); ebenso J. Blinzler, a. a. O., S. 26.
Allerdings kann der Hinweis auf den Brauch der Juden sich auch einfach auf das Einwickeln des Leichnams beziehen, das die Griechen nicht kannten. Vaccari hält das sogar für evident, a. a. O., S. 144.

endet worden. Der Leichnam wurde gewaschen, gesalbt und in die Binden gewickelt. Das große Leintuch wurde nicht mehr benötigt und konnte wegen der Blutflecken auch nicht mehr gut benutzt werden.

Johannes, der so oft die Synoptiker ergänzt, scheint das auch hier zu tun. Denn er spricht von einem Einwickeln des Leichnams, „so wie es bei den Juden beim Bestatten Brauch ist" (Jo 19,40). Allerdings hat er die beiden Phasen des Begräbnisses in einen Bericht zusammengefaßt[20]). Vielleicht ist die Nichterwähnung des Nikodemus bei allen drei Synoptikern kein Zufall. Es ist denkbar, daß er erst bei der Vollendung des Begräbnisses dabei war. Vielleicht fand er erst jetzt den Mut dazu.

Es paßt gut zu dieser Auffassung, daß gerade bei Johannes von einer Eile beim Begräbnis, die bei allen Synoptikern so hervortritt, keine Rede ist. Die Erwähnung des Rüsttages am Ende des Berichtes (19,42) wird ausdrücklich auf die Wahl des Begräbnisplatzes bezogen, die ja bereits am Karfreitag geschehen mußte.

Vielleicht könnte es als bedenklich erscheinen, daß die Vollendung des Begräbnisses nach Beendigung des Sabbats, also bereits bei Dunkelheit, geschehen sein soll. Aber den Anhängern Jesu mußte es daran liegen, das Begräbnis, das sie notgedrungen unterbrochen hatten, abzuschließen, sobald es nur möglich war. Vielleicht drängte sie dazu auch die Befürchtung, der Haß der Feinde Jesu könnte sich auch noch gegen seinen Leichnam richten, dessen ehrenvolle Bestattung sie aufs neue reizen mußte[21]). Es ist denkbar, daß Joseph bzw. Nikodemus, beide Mitglieder des Synedriums, von diesbezüglichen Plänen sogar Kenntnis hatten und aus diesem Grunde die Vollendung des Begräbnisses noch beschleunigten. Sie sind ja auch die eigentlich Handelnden beim Begräbnis Jesu. Ein ganz abgeschlossenes Begräbnis konnte wohl eher einen gewissen Schutz gegen eine Entweihung des Leichnams bieten als ein provisorischer Zustand, wo der Leichnam nur einfach in ein Tuch gehüllt war. Zudem war die Nacht, kurz nach dem Vollmond, hell; es konnten auch Fackeln verwendet werden wie am Gründonnerstagabend.

Aber war eine Vollendung des Begräbnisses am Karsamstagabend überhaupt möglich? Stand dem nicht die Bewachung und Versiegelung des Grabes entgegen? Um das zu entscheiden, muß der Zeitpunkt dieser Vorgänge näher bestimmt werden.

---

[20]) Solche Zusammenfassungen mehrerer Vorgänge in einen Bericht finden sich auch sonst im NT. Am bekanntesten ist wohl der Lukasschluß, wo man zunächst den Eindruck haben muß, daß Jesus schon am Osterabend in den Himmel aufgefahren sei. Erst die Apostelgeschichte belehrt uns, wie es der Verfasser gemeint hatte.
(NB: Das soll natürlich kein „Parallelschluß" auf den Begräbnisbericht bei Johannes sein, sondern nur eine Illustration; zugleich auch ein evidenter Hinweis darauf, daß solche Zusammenfassungen keineswegs dem Inspirationscharakter widersprechen.)
Im Johannesevangelium werden von vielen Exegeten zumindest manche Reden (besonders die Abschiedsrede) für Zusammenfassungen von Reden gehalten, die Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten hat. Vgl. H. Höpfl - B. Gut - A. Metzinger, Introductio specialis in NT, 5. Aufl. 1949, S. 219, mit Verweisen auf: M. J. Lagrange, Evangile selon S. Jean, 4. Aufl., Paris 1927, S. 397 ff.; B. Brinckmann, Verbum Domini 19 (1939), S. 300 ff.; A. Durand, Recherches de Science Religieuse 1 (1910), S. 116. Ferner H. Simon - G. Dorado, Praelectiones Biblicae, NT, I., 7. Aufl., Turin-Madrid 1947, S. 165. Dort weitere Verweise auf P. Gächter, J. Huby, u. a. Wenn das als möglich gilt, wird man auch eine sachliche Zusammenfassung bei Johannes nicht unbedingt für unmöglich halten können. Johannes „ergänzt" die Synoptiker; jedoch oft in der Weise, daß man das richtige Verständnis des Vorgangs erst durch Vergleich und Synthese mit den synoptischen Berichten erschließen muß, was teilweise nur mit Wahrscheinlichkeit möglich ist. Beispiele dafür aus der Passions- und Verherrlichungsgeschichte Jesu: 1) Nach den Synoptikern wird Simon von Cyrene gezwungen, das Kreuz zu tragen; sie erwähnen es gar nicht, daß Jesus selbst es getragen habe. Nach Johannes trägt es Jesus selbst. 2) Nach Matthäus und Markus wird Jesus auf das Wort „Eloi, Eloi, lama sabachthani" sofort (*eytheos*: Mt) der Schwamm mit dem Essig gereicht; nach Johannes auf das Wort „Mich dürstet" hin. 3) Nach allen Synoptikern sehen Maria Magdalene und die andern Frauen „von weitem" zu; nach Johannes stehen sie bei dem Kreuze, so daß Jesus zu ihnen bzw. zu seiner Mutter und Johannes (die von den Synoptikern nicht erwähnt werden) sprechen kann. 4) Die verschiedenen Berichte über die Gänge der Frauen am Ostermorgen bei den Synoptikern und bei Johannes. Das zeigt deutlich, daß uns Johannes nicht ohne weiteres „Stunde für Stunde" über den genauen Ablauf der Ereignisse unterrichtet.
Ein zusammenfassender Sachbericht liegt nach Ansicht vieler Exegeten auch Jo 1,35 - 42 vor, wo wahrscheinlich die Ereignisse mehrerer Tage in einen „Tagesbericht" zusammengefaßt sind.

[21]) Vgl. Jo 19, 31; Is 53, 9. Über das unehrenhafte Begraben der Leichen Hingerichteter: Mischna, Sanhedrin VI, 7.

Man könnte zunächst daran denken, daß die Pharisäer überhaupt erst durch die lebhafte Tätigkeit am Grabe am Karsamstagabend auf den Gedanken kommen, der Leichnam könnte gestohlen werden, wobei ihnen auch das geheimnisvolle Wort von den drei Tagen in den Sinn kommt [22]). Dagegen spricht aber deutlich die Zeitangabe in Mt 27,62: „Am andern Tage, also nach dem Rüsttage, begaben sich die Hohenpriester . . . zu Pilatus." Damit ist allerdings nur der Tag, nicht die Tageszeit bestimmt; und die Exegeten sind sich über den Zeitpunkt, zu dem die Wache aufzieht — am Morgen oder am Abend — nicht einig [23]). Immerhin dürfte manches für ein frühzeitiges Aufziehen der Wache sprechen; Pharisäer und Hoher Rat wollten sicher sein, daß am Grabe nichts geschehe, besonders doch während des Sabbats, wo sie selbst an Maßnahmen gehindert wären. Es ist aber keineswegs notwendig, anzunehmen, daß die Versiegelung zugleich mit dem Beginn der Bewachung erfolgt sei; man möchte sogar eher meinen, daß sie zunächst neben dieser als überflüssig hätte erscheinen müssen.

Die Wache selber bietet keine Schwierigkeit für die Vollendung des Begräbnisses, denn Joseph handelt ja im Einverständnis mit Pilatus. Wenn dieser, wie es viele Exegeten für wahrscheinlich halten, wieder denselben Offizier beauftragte, der schon auf Golgotha das Kommando hatte, konnte Joseph sogar mit der ausgesprochenen Sympathie des diensttuenden Offiziers rechnen [24]). Und der Auftrag der Wache war ja lediglich, die Entwendung des Leichnams zu verhindern. Es wäre so die Vollendung des Begräbnisses gewissermaßen unter militärischem Schutz vor sich gegangen. Es ist gut denkbar, daß der Hohe Rat erst jetzt, als trotz der Wache das ihm so ungelegene Treiben um das Grab des verhaßten Nazareners nicht aufhörte, auch noch die Versiegelung veranlaßte.

Es darf die Schwierigkeit nicht übersehen werden, die Lk 23,56 f und die Markusparallele enthält. Die Frauen kommen erst am Ostermorgen mit den Spezereien, die sie vorbereitet haben, „um Jesus zu salben". Das Begräbnis soll aber bereits am Karsamstagabend vollendet worden sein.

Zunächst könnte man sich damit beruhigen, daß ja die gleiche Schwierigkeit auch bei der bisher vielfach, besonders von den Gegnern des Turiner Tuches, vertretenen Auffassung besteht, nach der das Begräbnis bereits am Karfreitag beendet worden sei. Es wird gewöhnlich gesagt, die Frauen seien nur gekommen, um dem toten Meister noch einen Liebesdienst zu erweisen, der bei uns etwa einem nachträglichen Niederlegen von Blumen auf dem Grabe entsprechen würde. Das eigentliche Begräbnis war ja auch Männersache; so ist es noch heute im Orient. Darum blieben die Frauen am Karfreitag „dem Grabe gegenüber" [25]). Diese Lösungsmöglichkeit bleibt auch bei der hier als möglich vertretenen Auffassung vom Begräbnis Jesu ohne weiteres denkbar.

Daß die Frauen den am Karfreitag ordnungsgemäß beigesetzten Leichnam des Herrn am Ostermorgen zu einer neuerlichen Salbung noch einmal auswickeln wollten [26]), ist ganz unglaubhaft. Die Absicht einer wirklichen Salbung des Leichnams bzw. die Vorbereitung der Spezereien dafür — und das scheint doch der natürlichere Sinn von Lk 23,56 zu sein [27]) — läßt sich aber ganz gut vereinen mit der Auffassung vom Begräbnis Jesu, die hier

---

22) Mt 27, 63; vgl. 26, 61. Für ein so spätes Aufziehen der Wache könnte auch der Umstand sprechen, daß die Frauen, die am Ostermorgen zum Grabe kommen, von der Wache offenbar noch nichts wissen. Sicher wissen sie noch nichts von der Versiegelung; und das wäre wohl schwer verständlich, wenn diese bereits im Laufe des Karsamstag erfolgt wäre.

23) Vgl. dazu Pölzl-Innitzer, a. a. O., S. 318.

24) Mt 27, 54; Mk 15, 39. Meist — und wohl mit Recht — nimmt man an, daß es sich um eine römische Wache gehandelt habe. Zumindest kann man diese Möglichkeit nicht ausschließen.

25) Vgl. z. B. F. M. Willam, Das Leben Jesu . . ., 2. Aufl., Freiburg 1933, S. 489.

26) Blinzler, a. a. O., S. 26 f. erwähnt das, hält es aber für unwahrscheinlich.

27) In diesem Sinne u. a. Th. Zahn, F. M. Willam, P. Ketter, J. Dillersberger, A. Vaccari; Vgl. oben Anm. 16.

als wahrscheinlich vorgetragen wird. Damit bietet sich für die Schwierigkeit Lk 23,56 f für uns noch eine weitere Lösungsmöglichkeit:

Die Frauen bereiteten die Spezereien wirklich für die Vollendung des Begräbnisses vor. Diese war für den Morgen des Ostersonntags vorgesehen. Der helle Tag wäre dafür auch natürlicher. Joseph von Arimathäa und Nikodemus, die beiden Ratsherren und die eigentlich Handelnden beim Begräbnis, hielten es jedoch aus Gründen, die wir nicht näher kennen, für notwendig, das Begräbnis sobald als nur irgend möglich abzuschließen. Wegen der schon vorgeschrittenen Tageszeit haben die Frauen davon nichts mehr (oder zu spät) erfahren. So kommen sie erst am Ostermorgen, um so ihren Teil, so gut das noch möglich war, beizutragen.

So scheint eine vergleichende Analyse der ntl. Berichte zwei Phasen des Begräbnisses Jesu nahezulegen[28]). So neu diese Theorie aufs erste erscheint, so ist sie doch, grundsätzlich gesehen, keineswegs umstürzend. In irgendeiner Weise spricht bereits der Wortlaut der heiligen Berichte von mehreren Phasen. Nach der Grablegung am Karfreitagabend gehen die Frauen nach Hause, um Spezereien und Salben herzurichten[29]). Die Väter gehen m. W. niemals des näheren auf den Verlauf des Begräbnisses Jesu ein. Eine solche, rein historische Problemstellung lag außerhalb ihres Interesses. Sie ist typisch neuzeitlich. In der Exegese der Neuzeit ist jedoch der Gedanke einer „Vorläufigkeit" des Begräbnisses Jesu nicht selten — mehr oder weniger ausdrücklich — auf katholischer wie protestantischer Seite — vertreten worden[30]). Neu ist in der vorliegenden Untersuchung nur die Präzisierung dieser Phasen bzw. die Vermutung, daß das Einwickeln des Leichnams in die *sindon* bzw. in die *othonia* zwei verschiedenen Phasen zuzuschreiben ist.

Wenn die Evangelisten nicht ausdrücklich davon sprechen, so kann zunächst allgemein auf den fragmentarischen Charakter der Berichte gerade über die Ereignisse nach der Passion verwiesen werden. Über wie viele, auch sehr wichtige Vorgänge wissen wir erst aus Johannes! Und wie vieles bleibt trotzdem dunkel! Wie schwer ist es, alles in ein harmonisches Bild einzuordnen! Ein einleuchtender Grund für das Schweigen der Evangelisten in unserem Fragepunkt dürfte überdies darin liegen, daß den Einzelvorgängen beim Begräbnis Jesu als solchen kein Heilswert zukommt. Der Gang der Frauen am Ostermorgen wird offensichtlich auch nur darum berichtet, weil sich daran die erste Kunde von der Auferstehung des Herrn anschließt.

II.

Einen ganz anderen, heißumkämpften Fragepunkt in der Diskussion um das Grabtuch von Turin stellt der Begriff A l o e dar. Meint Jo 19,39 die Aloe medicinalis, wie die Verteidiger des Tuches wohl annehmen müssen, oder das Duftholz Aloe, das mit der Aloe medicinalis gar nichts zu tun

[28]) Von einem „doppelten Begräbnis" kann man nicht gut sprechen, denn der Leichnam war ja bereits in das endgültige Grab verbracht worden.
[29]) Lk 23, 56; vgl. dazu das eben Gesagte.
[30]) Vgl. dazu oben Anm. 15—18.

hat[31])? Die Frage ist sehr kompliziert, da infolge der verschiedenen Bedeutungen des Wortes Verwechslungen möglich sind[32]). Heute versteht man unter Aloe gewöhnlich die dickblattige, wohlbekannte Pflanzengattung und das daraus gewonnene Medikament, die Aloe medicinalis. Unter „Aloeholz" versteht man jedoch das Holz einer in Ostasien beheimateten Baumart (Aquilaria agallocha), das auch Adlerholz genannt wird. Von diesen Bäumen gewinnt man (in verhältnismäßig geringen Mengen) das heute noch im Orient beliebte, kostbare Duftholz, das ebenfalls einfach „Aloe" genannt wird. Was meinte Johannes, als er Aloe sagte?

Die meisten Kommentare, die überhaupt auf den Begriff Aloe eingehen, verstehen ebenso wie die bekannten biblischen Nachschlagewerke unter der Aloe der Bibel das wohlriechende Aloeholz. Entscheidend für diese Deutung sind vor allem die atl. Texte. An vier Stellen begegnet uns 'ahalim (Num 24,6; Prov 7,17) bzw. das gleichbedeutende 'ahaloth (Ps 45 [44],9; Ct 4,14). In Num 24,6 steht zwar das Überlieferungsmaterial übereinstimmend für 'ahalim; das Wort scheint aber dort gar nicht zu passen, so daß die Korrektur 'elim (Eichen) vorgeschlagen wurde, die von vielen Übersetzern bzw. Kommentatoren angenommen oder wenigstens ernstlich in Betracht gezogen wurde[33]). Die Übersetzer der Septuaginta lasen jedoch — nach dem Konsonantenbestand — ebenfalls 'ahalim, wie aus ihrer, an dieser Stelle aber ganz verfehlten Übersetzung hervorgeht[34]). Von besonderer Wichtigkeit sind die drei anderen Texte, zumal dort 'ahalim bzw. 'ahaloth jedesmal in Verbindung mit Myrrhe genannt wird. An diesen drei Stellen kann es sich nach dem Zusammenhang nur um einen Duftstoff handeln, und zwar nach allgemeiner Annahme um das „Aloeholz", wie es auch die Ähnlichkeit des hebräischen Wortes 'ahaloth mit *agallochon*, dem spätgriechischen Wort für dieses wohlriechende Holz, nahelegt.

Nun wird gewöhnlich angenommen, daß Aloe in Jo 19,39 das gleiche meine, was das AT unter 'ahalim versteht, also das Duftholz Aloe. Ist diese Gleichsetzung ausreichend begründet? Dafür spricht zunächst zweifellos die Verbindung mit der Myrrhe, die sich in Jo 19,39 ebenso wie in den drei textlich sicheren atl. Stellen findet. Dafür spricht auch die Zusammenfassung von Myrrhe und Aloe unter den Sammelbegriff *aromata*[35]). Von anderer Seite aber erheben sich gegen diese Gleichsetzung schwere Bedenken.

---

31) Diese Frage liegt den Verteidigern des Turiner Tuches darum so am Herzen, weil wohl nur bei Verwendung von Aloe medicinalis die Entstehung einer Abbildung, wie sie auf dem Tuch zu sehen ist, möglich gewesen wäre. Wie der Vorgang der Entstehung des Bildes des näheren zu denken wäre, darüber gehen auch die Verteidiger des Tuches teilweise auseinander. Daß es grundsätzlich möglich wäre, dürfte nach den Experimenten von Vignon und den anders gearteten von Judica-Cordiglia (vgl. La Santa Sindone nelle ricerche moderne [Primo Convegno Internazionale di Studio], Turin 1950, S. 23 ff.) sowie nach den Versuchen von Clément, der damit die Möglichkeit einer künstlichen Herstellung der Abbildung auf dem Turiner Tuch beweisen wollte (Vgl. dazu F. M. Braun, Nouvelle Revue Théologique 67 (1940), S. 322 ff.), nicht mehr zweifelhaft sein.

32) So offenbar, wenn W. Bauer, Wörterbuch zum NT, unter Aloe auf Plutarch und Dioskur verweist, die aber darunter gerade nicht wie Bauer das Duftholz, sondern die Aloe medicinalis verstehen.

33) Vgl. R. Kittel, Biblia hebraica; die Übersetzungen von H. Menge; P. Rießler; E. Henne; den Kommentar von P. Heinisch (Bonner Bibel) usw.

34) Sie übersetzen *skaenai*; das hebräische Wort dafür unterscheidet sich nur durch die Vokalisation von 'ahalim = Aloeholz.

35) Man darf allerdings nicht zuviel daraus folgern. Denn es dürfte überhaupt keinen gemeinsamen Terminus geben, der beides, Myrrhe und Aloe (wenn man einmal hypothetisch annimmt, es habe sich um Aloe medicinalis gehandelt) einigermaßen adäquat wiedergibt. Wenn außerdem noch andere Essenzen, etwa Narde, Olivenöl o. ä., verwandt wurde, wäre die gemeinsame Bezeichnung als *aromata* noch verständlicher.

Warum nennt Johannes das Duftholz (wenn er es gemeint hat) Aloe, obwohl es doch bei den Griechen, für die er schreibt, einen ganz anderen Namen hatte, nämlich *agallochon*? Eine Begründung für die Wahl dieses Wortes könnte man wohl nur vom Sprachgebrauch der Septuaginta und dem damit zusammenhängenden Sprachgebrauch griechisch sprechender Juden herleiten. Was sagt die Septuaginta dazu?

Die Septuaginta hat für 'ahalim in Num 24,6 *skaenai* (Vulgata: tabernacula); in Prov 7,17 *oikos* (Vg.: aloe; Vetus latina: domus); für 'ahaloth in Ps 44 (45),9 *staktae* (Vg: gutta); in Ct 4,14 *aloth*, was überhaupt kein griechisches Wort ist, sondern lediglich eine Transkription aus dem Hebräischen. Nur der Sinaiticus (und die ihm folgenden Codices) hat an der letztgenannten Stelle *aloae*, mit ihm die Vulgata. Mithin kann von der Septuaginta her das Verständnis *aloae* = Aloeholz nicht begründet werden [36]). Ebenso wenig (bzw. ebenso viel) folgt aus den Übersetzungen des Aquila und Symmachus [37]). Von Aquila sind in den Fragmenten der Hexapla [38]) nur zwei der in Frage stehenden Stellen erhalten: Ps 44 (45),9, wo er — abweichend von der Septuaginta — *aloth* sagt, also das *'ahaloth* transkribiert; und Ct 4,14, wo zwar wie im Sinaiticus *aloe* steht, der Text jedoch unsicher ist [39]). Von Symmachus ist nur eine Stelle erhalten: Ct 4,14, wo *thymiama* steht, ein allgemeines, sachlich einigermaßen passendes Wort [40]). Diese Stelle ist jedoch von großer Wichtigkeit, da sich Symmachus bekanntlich bemüht, den hebräischen Text in ein gutes und verständliches Griechisch zu übertragen.

Aus der verwirrenden Vielfalt der (teilweise ganz unpassenden) Übersetzungen dürfte mit Evidenz folgen, daß zur Zeit des Entstehens der Septuaginta, und ebenso auch noch im zweiten Jahrhundert, für die alexandrinischen wie für die palästinensischen Juden eine adäquate griechische Wiedergabe des hebräischen *'ahalim* nicht möglich war; auch *agallochon* war offenbar noch kein dafür gebräuchlicher oder wenigstens ihnen noch nicht geläufiger Ausdruck [41]).

Es sei hier (mit Vorbehalt) ein begriffsgeschichtlicher Hinweis gegeben: Ist es nicht wahrscheinlich, daß griechischsprechende Juden (oder auch Christen) allmählich das in Ct 4,14 (LXX) bzw.

---

36) Dazu kommt noch, daß es sich in Jo 19, 39 nicht einmal um ein atl. Zitat handelt.

37) Von den andern Übersetzungen ist in Origenesfragmenten zu den fraglichen Stellen nichts erhalten.

38) Das Folgende auf Grundlage der Ausgabe von F i e l d , Origenis Hexaplorum quae supersunt, Oxonii 1875. In den Bruchstücken, die Field noch nicht bekannt waren, findet sich m. W. keine der uns interessierenden Stellen mehr.

39) Es gibt zwei andere Lesarten: *haloae* und *chloae*. Bei dem dürftigen Überlieferungsmaterial ist das von Bedeutung. Vom ganzen Vers ist nur ein Wort bzw. sind nur zwei Worte erhalten.

40) Vom ganzen Vers ist nur *kai thymiama* erhalten; Field hat aber sicher recht, wenn er das als Übertragung von *wa 'ahaloth* (und nicht von *'im kol 'ase l'bonah*) betrachtet. Schon das *kai* deutet darauf hin; sachlich entspricht es der Verwendung des Aloeholzes als Räucherwerk; außerdem erscheint *thymiama* (was für Symmachus zu bemerken ist), auch in gutem Griechisch des öfteren in Verbindung mit *smyrna* (bzw. *myra*): Herod. 2, 86; Plato, Res publ. 2, 373; Athen. 12 (538 A). Zu *myron* vgl. die Etymologie bei H. M e n g e , Griechisch-deutsches Wörterbuch. Bei Symmachus steht *thymiama* noch Ex 30, 7 (ebenso in der LXX); 31, 8; 35, 8, wo es jedesmal „Räucherwerk" meint.

41) Nur so wird verständlich, daß die Septuaginta zweimal ganz sinnlos (jedoch auf Grund des Konsonantenbestandes) übersetzt, einmal einen allgemeinen, aber ebenfalls unpassenden Begriff verwendet: *staktae* (Ps 44, 9) und einmal einfach transkribiert.
Wie gern hätte gerade Aquila wohl *agallochon* genommen, das seinem Bestreben, die hebräischen Worte auch lautlich möglichst ähnlich im Griechischen wiederzugeben, so vollkommen entsprochen hätte!

Pg. 44 (45),9 (Aquila) stehende nichtssagende *aloth* zu *aloae* umdeuteten? Und daß daher die merkwürdige Tatsache zu erklären ist, daß von einer gewissen Zeit an das Wort Aloe im Orient neben der gewöhnlichen Bedeutung noch einen ganz anderen Sinn bekommt [42])?

Auch die auf den ersten Blick so merkwürdigen Lesarten zu Ct 4,14 (Aquila) sind keine Kuriositäten, sondern ernstgemeinte Versuche, das *aloth* irgendwie zu verstehen. Denn auch hier dürfte ursprünglich *aloth* gestanden haben, wie in Ps 44 (45),9. Aquila bemüht sich ja bekanntlich, dasselbe hebräische Wort immer durch dasselbe griechische Wort wiederzugeben; bei einem (im Hebräischen) so determinierten Begriff wie *'ahalim* wäre das erst recht zu erwarten. Zudem ist eine Ersetzung von *aloae*, falls das ursprünglich wäre, durch die noch unpassenderen Wörter *haloae* (poet., die Tenne, der Garten) bzw. *chloe* (das junge Grün, die Saat) ganz unwahrscheinlich. Die Aloe (medicinalis) hat als eine Essenz wenigstens noch eine gewisse sachliche Ähnlichkeit mit dem Duftstoff *'ahalim*, und die Texte ergeben, wenn man Aloe einsetzt, immerhin noch einen Sinn. Darum hat sich dieses Verständnis von *aloth* im Sprachgebrauch (nicht jedoch in den Handschriften der Septuaginta) auf die Dauer durchgesetzt, so daß heute „Aloe" neben seiner gewöhnlichen Bedeutung auch das Duftholz bezeichnet.

Auf den sprachlichen Befund in den griechischen Übersetzungen des AT wurde hier näher eingegangen (obwohl es, wie aus dem folgenden erhellen dürfte, an sich wohl nicht notwendig gewesen wäre), weil vor einigen Jahren gerade daraus die Bedeutung „Aloeholz" für Jo 19,39 gefolgert wurde [43]). Es ist nämlich m. E. methodisch viel richtiger, im vorliegenden Falle, wo es sich nicht um ein atl. Zitat handelt, nicht vom AT auszugehen, sondern vom Sprachgebrauch im Leserkreis des vierten Evangeliums. Daß das Johannesevangelium für griechischsprechende Heidenchristen bestimmt war, ist über allen Zweifel erhaben. Was bedeutete Aloe für den griechischsprechenden Menschen? Der Befund ist absolut eindeutig: Es bedeutet immer entweder die dickblattige Pflanzengattung, die auch uns unter diesem Namen bekannt ist, oder die daraus gewonnene offizinelle Substanz, die Aloe medicinalis. Der bittere Saft aus den fleischigen Blättern bestimmter Aloearten wurde schon im Altertum eingedickt und als wichtiges Arzneimittel (z. B. auch zur Behandlung von Wunden, Geschwüren und Entzündungen) in den Handel gebracht [44]). Es ist wohl außer Ct 4,14 (in der zeitlich nicht näher festlegbaren Lesart des Sinaiticus und der kritisch unsicheren Lesart bei Aquila) überhaupt kein griechischer Text bekannt, wo Aloe etwas anderes bedeutet als die Blattpflanze oder das daraus gewonnene Medikament [45]). Das wohlriechende Duftholz, das die Juden mit

---

42) Vielleicht begann das schon im 2. Jahrhundert, wie man aus der Lesart *aloae* in Ct 4, 14 (Aquila) vermuten könnte. Aber es fragt sich, wie alt diese Lesart ist. Jedenfalls hatte sich nach dem oben festgestellten (und in dieser Hinsicht wohl eindeutigen) Befund dieser Sprachgebrauch damals noch nicht durchgesetzt.

43) Vgl. F. M. Braun, a. a. O., S. 1025 ff. Es wird aber dort keine ausreichende Erklärung für die Vielfalt und teilweise Ungereimtheit der griechischen Übersetzungen von *'ahalim* bzw. *'ahaloth* geboten. Die verschiedenen Varianten zu Ct 4,14 (Aquila) und der andere Aquilatext (Ps 45,9) finden keine Berücksichtigung. Die Lesart des Sinaiticus in Ct 4,14 (die sich zeitlich gar nicht näher bestimmen läßt, und die nach der oben gegebenen Darstellung sicher verhältnismäßig spät anzusetzen ist) wird überbewertet. Die Targume haben zwar in Ps 45,9 und Ct 4,14 ein Wort, das dem griechischen aloae entspricht und das vielleicht sogar vom Griechischen abzuleiten ist (*'alui'* bzw. *'aluawan*; vgl. dazu Braun, a. a. O., S. 1030). Aber die Targume zu den Hagiographen stammen — wenigstens in der uns erhaltenen Gestalt — aus ziemlich später Zeit (nach A. Merk nicht vor dem 7. Jh.), so daß damit nichts gegen die oben gezeichnete begriffsgeschichtliche Entwicklung bewiesen ist. Das ältere Targum zum Buch Numeri hat in 24,6 ein ganz anderes Wort.
In Ct 4,14 hat auch die Peschitta *'alui'*. Doch besteht über den Ursprung und den Abschluß der Peschitta, besonders über ihre Beeinflussung durch die zeitgenössischen, griechischen Bibelübersetzungen, noch zuviel Unsicherheit, als daß daraus viel gefolgert werden dürfte. Auch diese Wiedergabe kann bereits abhängig sein von der Lesart aloae in Ct 4,14 (Aquila), die, wie oben gezeigt wurde, nur ein Interpretationsversuch für das unverständliche aloth sein dürfte.

44) Der wohl größte Pharmakologe des Altertums, der aus Zilizien gebürtige ältere Zeitgenosse des Apostels Johannes, Dioscurides, schreibt ausführlich darüber (III, 22); ebenso Plinius d. Ä. (gest. 79 n. Chr.) (nat. hist. XXVII, 14—20) und viele andere. Vgl. dazu Pauly-Wissowa: Aloe.

45) Vgl. Thesaurus Linguae Graecae; N. 'Lean in Encycl. Biblica, London 1899; E. W. G. Masterman, in Dict. of the Bible, Edinburgh 1909 usw.

dem (aus dem Indischen stammenden) *'ahalim* bzw. *'ahaloth* bezeichneten, nannten die Griechen *agallochon*[46]).

Es ist vielleicht nicht ganz ausgeschlossen, daß Johannes den Ausdruck *agallochon*, der sich allerdings schon bei Dioscurides findet, noch nicht kannte. Dann hätten ihm andere, mehr allgemeinere Wörter zur Bezeichnung der beim Begräbnis Jesu gebrauchten Substanz zur Verfügung gestanden. Irgendeine Notwendigkeit, diese näher zu determinieren, ist nicht einzusehen. „Aloe" konnte er jedenfalls nicht sagen; es hätte niemand als das Duftholz verstanden; die Juden nicht, denn diese Bezeichnung war bei ihnen noch nicht geläufig; die Griechen erst recht nicht. Bei F. Vigouroux, Dictionaire de la Bible (Aloès) wird darum diese Ausdrucksweise aus einer „confusion" erklärt, die aus dem ähnlichen Klang mit *'ahalim* zu verstehen sei. Es gibt aber eine viel einfachere, wohl die einzig annehmbare Lösung: Johannes meinte das, was er schrieb: nämlich „Aloe", und zwar in dem Sinn, in dem seine Leser, deren Sprache er aus jahrzehntelangem Umgang kannte, es verstehen mußten: als Aloe medicinalis[47]).

Können von sachlicher Seite her Bedenken gegen die Verwendung von Aloe medicinalis beim Begräbnis erhoben werden? Der unangenehme Geruch, auf den des öfteren hingewiesen wird, dürfte kein entscheidender Grund sein, wenn man nämlich annimmt, daß die Aloe nicht als Duftstoff, sondern etwa zur Aufhaltung der Verwesung[48]) bestimmt war. Da sie zur Behandlung von Wunden, Geschwüren, Entzündungen und dergleichen gebraucht wurde, ist es nicht abwegig, daß die Juden ihr eine fäulnishemmende Wirkung zuschrieben. Wenn Dioscurides u. a. über eine solche Verwendung nichts sagen, ist das kein Beweis dagegen. Denn die Griechen kannten eine Behandlung des Leichnams, wie sie bei den Juden üblich war, nicht. Der einzige Begräbnistext außer Jo 19,39, in dem von „Aloe" die Rede ist, findet sich bei Johannes Mesué, einem arabischen Arzt des 9. Jahrhunderts: „Aloe praeservat a putrefactione ita quod et cadavera et proprie mixtum cum myrrha. Mixtum vero cum sanguine draconis et myrrha sanat ulcera mala[49]). Hier ist also von der Aloe als einem fäulnishemmenden Mittel die Rede. Es ist auch sicher die Aloe medicinalis gemeint, denn das Duftholz kommt dafür kaum in Betracht; noch deutlicher ist das aus dem Folgenden über die Behandlung von Geschwüren[50]).

Dieser Text ist sehr spät, er stammt zudem nicht von jüdischer Seite. Immerhin ist er der einzige, den wir überhaupt zum Vergleich heranziehen können[51]). Er stammt auch wenigstens aus der orientalischen Umwelt

---

46) Später begegnet auch *xylaloae*, z. B. bei Aetius, einem medizinischen Schriftsteller des 6. Jh. (vgl. Thesaurus L. Graecae: *xylaloae*; *agallochon*). Vielleicht wollte man auf diese Weise das von einer gewissen Zeit an im Orient „Aloe" genannte Duftholz (vgl. dazu oben S. 252 f) klar von der „richtigen" Aloe unterscheiden.

47) Daß sich Johannes auch an dieser Stelle voll bewußt ist, für wen er schreibt (es brauchte eigentlich nicht gesagt zu werden) und damit auch darüber, daß er seinen Lesern nicht völlig unverständliche, bzw. notwendig mißzuverstehende Termini vorsetzen dürfe, zeigt die beigefügte Erklärung: „So wie es bei den Juden beim Bestatten Brauch ist."

48) Von der Aufhaltung der Verwesung ist auch die Rede in der Mischna, Schabbat, XXIII, 5. Ebenso in dem gleich zu besprechenden Text des Johannes Mesué.

49) Johannes Mesué, Opera, Lugduni 1478. Ich konnte den Text selber nicht einsehen; er wird aber sowohl von Vignon, also einem Verteidiger des Turiner Tuches, wie von F. M. Braun, einem Gegner, a. a. O., S. 1032 zitiert.

50) Johannes Mesué war Leibarzt der Kalifen. Er starb 855 in Bagdad. Gerade in der ärztlichen Literatur ist Aloe als Aloe medicinalis ein geläufiger Begriff.

51) Aus rabbinischen Schriften ist uns ein Beleg über die Verwendung irgendwelcher Spezereien beim Begräbnis nicht bekanntgeworden. Vgl. Strack-Billerbeck, zu Mk 16,1 bzw. Jo 19, 39. Erst Moses Maimonides spricht eingehender über die jüdischen Begräbnisbräuche. Die Aloe wird aber auch bei ihm nicht erwähnt.

Israels, und man weiß, wie lange sich Gebräuche (und erst recht Totengebräuche) gerade im Orient halten. Und eines beweist der Text sicher: Daß es nicht von vornherein abwegig ist, daß die Juden die Aloe medicinalis als ein Mittel zur Aufhaltung der Verwesung betrachtet haben könnten.

Zusammenfassung: In der Aloefrage ist wohl von der sprachlichen Seite her die Lage so eindeutig, daß kaum ein Zweifel möglich ist, daß in Jo 19,39 die Aloe medicinalis gemeint ist[52]). Für den Begräbnisvorgang soll die oben vorgetragene Auffassung hier als eine wahrscheinliche oder doch mögliche Theorie zur Diskussion gestellt werden: Danach wurde der Leichnam Jesu am Karfreitag nur vorläufig, ungewaschen, in dem großen Leintuch, der *sindon*, beigesetzt; am Karsamstagabend wurde er nach dem Brauche der Juden gewaschen, ordnungsgemäß gesalbt und in die *othonia* gewickelt, über sein Haupt wurde das Sudarium gelegt. Die *sindon* wurde nicht mehr benötigt[53]).

Es sei abschließend noch darauf hingewiesen, wie gut sich in unsere Auffassung vom Begräbnis Jesu die erste „natürliche Erklärung" der Auferstehung bzw. des leeren Grabes einfügt (Mt 28, 11 ff). Die Hohenpriester und Ältesten bestechen die Wächter, damit sie sagten, die Jünger seien „des Nachts" gekommen und hätten den Leichnam gestohlen. Bisher mußte man annehmen, das sei in jeder Beziehung Lüge gewesen. Aber ist das eigentlich wahrscheinlich? Schon die Tatsache, daß die Juden auf diese Erklärung verfallen — und nicht etwa wieder, wie bei den früheren Wundern Jesu, den Teufel zu Hilfe rufen —, würde gut dazu passen, daß die Jünger tatsächlich des Nachts sich am Grabe zu schaffen gemacht hatten. Sodann mußte der Hohe Rat damit rechnen, daß der Statthalter eine Untersuchung über die Angelegenheit anstellen würde (28, 14); darum war es nicht geraten, eine Erklärung zu geben, die völlig aus der Luft gegriffen war. Vor allem aber brauchten sie auch für sich selber eine Erklärung des leeren Grabes, an die sie einigermaßen glauben konnten. Endlich erklärt sich auch die Tatsache, daß sich dieses Gerede so lange bei den Juden halten konnte (28, 15), wohl besser, wenn wirklich „etwas daran" war. Gewiß ist an unserer Auffassung vom Begräbnis Jesu manches hypothetisch; jeder Fachmann weiß aber, daß wir bei einer näheren Darstellung der Leidens- und Verklärungsgeschichte ohne vielfache Hypothesen gar nicht auskommen.

---

52) Von der Aloe ist zwar nur im Johannesbericht die Rede. Daß sie aber auch bei der vorläufigen Beisetzung am Karfreitig bereits Verwendung fand, ist damit nicht ausgeschlossen, zumal Johannes nach der vorgetragenen Deutung in seinem Bericht beide Phasen zusammenfaßt. Die Behandlung der Leinwand mit der Aloe konnte trotz der Eile geschehen, denn sie konnte gleichzeitig mit der Kreuzabnahme vorgenommen werden, die Joseph sicher nicht ohne Hilfe vornahm. Es wäre auch denkbar, daß einfach der Leichnam damit bestreut wurde, wie manchmal angenommen wird.

53) Das Ergebnis wurde ohne Rücksicht auf das Turiner Tuch gewonnen. Es ist aber für die Diskussion darüber von großer Wichtigkeit. Von einer „absoluten Unvereinbarkeit" wird man nicht mehr sprechen können; es sei denn, man könnte die oben vorgelegte Theorie nicht nur als bloß unwahrscheinlich, sondern als wirklich unmöglich erweisen.

Neues von Origenes

Über die wiederentdeckte „Disputation mit Herakleides und seinen Mitbischöfen"

Von Joseph Fischer, Freising

Angesichts der hervorragenden theologiegeschichtlichen Bedeutung von Origenes auf der einen und des mangelhaften Überlieferungsstandes seiner Werke auf der anderen Seite bedeutete die Wiederentdeckung von Handschriften mit griechischen Texten des großen Alexandriners eine freudige Nachricht. Im August 1941 wurde bei Arbeiten für ein britisches Munitionsdepot in einem Steinbruch bei dem Dorf Tura in der Nähe von Kairo durch Zufall eine Menge von Resten alter Papyrus-Codices gefunden. Sie waren bei der Invasion des Islam in Ägypten aus einem Kloster dorthin in Sicherheit gebracht worden[1]). Während ein Teil des Fundes sich immer noch in unbekannten Händen befindet, gelangte ein anderer in den Besitz des Museums von Kairo. Diese Partie des Fundes umfaßt nach den bisherigen Feststellungen neben Werken des blinden Didymos und vielleicht auch anderer altchristlicher Autoren zwei ehemalige Codices aus dem Ende des 6. oder dem Anfang des 7. Jahrhunderts, die Origenestexte enthalten; sie zerfallen heute in eine Anzahl von Heften, die ursprünglich zu je einem Band vereinigt waren.

Die größte Überraschung bereitete der eine der beiden Codices, der u. a. außer der bisher zwar verlorenen, aber dem Namen nach nicht unbekannten Schrift „Über das Pascha" einen völlig neuen Titel enthielt, die „Disputation des Origenes mit Herakleides und seinen Mitbischöfen über den Vater und den Sohn und die Seele". Daß es Aufzeichnungen von theologischen Gesprächen des Origenes in der Auseinandersetzung mit Glaubensirrtümern gab, war bekannt. Allein Otto Bardenhewer mußte noch schreiben: „Einige Schriften gegen Häretiker bzw. Protokolle über mündliche Verhandlungen mit Häretikern sind verlorengegangen"[2]). Nun liegt uns das erste Beispiel eines solchen Religionsgesprächs vor. Diese Disputation *(Dialektos)* wurde als erstes Stück des Fundes von Tura durch den Papyrologen Jean Scherer im Jahre 1949 in einer vorbildlichen Edition der Öffentlichkeit zugänglich gemacht[3]).

Scherer schickt dem Text eine ausführliche paläographische und textkritische Untersuchung der Handschrift voraus, die der Gründlichkeit und Treffsicherheit des Herausgebers ein glänzendes Zeugnis ausstellt[4]). Die

---

1) H. Ch. Puech, Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme à Toura, in: Revue d'Histoire et de Philosophie réligieuse 31 (1951) 294; B. Capelle, Origène et l' oblation à faire au Père par le Fils, d' après le papyrus de Toura, in: Revue d' Histoire ecclésiastique 47 (1952) 163.
2) Geschichte der altkirchlichen Literatur II² 166.
3) Jean Scherer, Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils, et l'Ame, Le Caire 1949 (Publications de la Société Fouad I de Papyrologie, Textes et Documents IX), Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
4) Einige gewagte Vorschläge zur Textverbesserung macht L. Früchtel, Das neuentdeckte Streitgespräch des Origenes mit Herakleidas und Genossen, in: Theol. Literaturzeitung 75 (1950) 505 f.

Disputation ist in zwei Papyrusheften von je 16 Seiten niedergeschrieben, die bei der Auffindung zusammengerollt waren. Der Text ist im ganzen recht gut leserlich, obwohl wenigstens drei verschiedene Hände nacheinander an ihm gearbeitet haben. In der Regel verdient die ursprüngliche Lesart den Vorzug. Möglicherweise bildete die Unterredung einst ein Stück aus einer Sammlung von Religionsgesprächen des Origenes [5]).

Im vorliegenden Fall handelt es sich nicht um eine literarische Arbeit aus der Feder von Origenes selbst, sondern um die (ursprünglich stenographische) Aufzeichnung einer mündlichen Verhandlung. Ob Origenes die Reinschrift zu Gesicht bekam, ist fraglich [6]). Im ganzen sprechen jedoch gerade auch die stilistischen und gedanklichen Unebenheiten für die natürliche Echtheit der Aufzeichnung. Daß es sich um eine wirkliche Disputation von und mit Origenes handelt, wird nicht nur durch dessen namentliche Erwähnung im Text sowie durch den origenischen Stil der Ausführungen des Verteidigers der Rechtgläubigkeit bezeugt, sondern vor allem durch ihren Lehrgehalt, der mit zahlreichen sonstigen Äußerungen des großen Theologen übereinstimmt.

Seiner eingehenden Étude paléographique (S. 2—49) läßt Jean Scherer eine „historische und analytische Untersuchung" folgen (S. 50—77), wobei er hinsichtlich der historischen Probleme der Unterredung allzu bescheiden meint, er habe sie nur gestreift, die religionsphilosophischen habe er unberührt gelassen [7]). In Wirklichkeit enthält seine Étude historique et analytique wohlüberlegte Feststellungen, die zum Teil in ihrer Richtigkeit bestätigt, zum Teil noch weiter ausgebaut werden können.

*

Zunächst die Frage nach der örtlichen und zeitlichen Fixierung! Man darf hier Scherers Étude historique im ganzen durchaus folgen. Schauplatz des Streitgesprächs war eine Synode, deren Einberufung durch bedenkliche theologische Anschauungen des Bischofs Herakleides veranlaßt war. In solchen Fällen fanden im dritten Jahrhundert wiederholt Glaubensgespräche statt. Neben Herakleides erscheinen als Teilnehmer an der Disputation die Bischöfe Demetrios und Philippos, ferner ein Maximos und Dionysios. Bei den beiden letzteren ist nicht mit Sicherheit zu erkennen, ob sie bischöflichen Rang besaßen [8]). Aus dem Text der Unterredung ergibt sich, daß sie in Gegenwart der Kirchengemeinde des betreffenden Ortes, wahrscheinlich in der Bischofskirche, stattfand. Die Anwesenheit der Gemeinde spricht für das rege Interesse, mit dem bereits damals im Osten auch beim Volk dogmatische Fragen erörtert wurden. Die Gemeinde nahm an den Problemen, die zur Diskussion standen, unmittelbaren Anteil und war dadurch in Unruhe geraten [9]). Aus der Zeit der späteren trinitarischen und christologischen Kämpfe sind dies bekannte Vorgänge. Bis zu einem gewissen Grad mag jedoch auch das Verlangen, den berühmten Origenes zu sehen und zu hören, die Gläubigen herbeigelockt haben.

5) J. Scherer a. a. O. 4. 12. 51.
6) Ebd. 48.
7) Ebd. VIII.
8) Ebd. 52 f; vielleicht ist jedoch Maximos mit dem gleichnamigen Nachfolger des Bischofs Beryllos von Bostra zu identifizieren, vgl. H. Ch. Puech a. a. O. 306 Anm. 34.
9) Vgl. J. Scherer a. a. O. 128 Z. 8—11.

Den Tagungsort der Synode sucht Scherer m. E. mit glaubhaften Gründen in Arabien. Ich möchte hier nicht einmal die Zurückhaltung teilen, mit der der Herausgeber die arabische Hypothese vorträgt, da die einzelnen Häresien damals keine klar abgesteckten Verbreitungsgebiete gehabt hätten [10]). Was nämlich speziell den sogenannten Thnetospychitismus betrifft, der im zweiten Teil des Gesprächs erörtert wird, so besitzen wir bis zur Stunde keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß er im dritten Jahrhundert auch außerhalb Arabiens gelehrt worden wäre. Im Gegensatz zur Annahme einer natürlichen Unsterblichkeit der Seele behauptete der altchristliche Thnetopsychitismus ihre physische Vergänglichkeit; folglich lehrte ein Teil seiner Anhänger, daß die Seele mit dem Leib sterbe und bei der Auferstehung des Fleisches zusammen mit diesem zu endlosem Leben wiedererweckt werde; nach anderen lebt die Seele nach dem Tod zwar fort, doch wird sie gegebenenfalls nach der allgemeinen Auferstehung mit dem Leib zur Strafe für Todsünden vernichtet werden. Nur die erstere Form des Thnetopsychitismus tritt uns, wie sich zeigen wird, in Arabien entgegen.

Die Kirche Arabiens stand mit Origenes spätestens seit 215 in Verbindung, auch nach seiner Absetzung und Ausweisung aus Alexandrien im Jahre 231 [11]). Wir kennen, vom vorliegenden Gespräch abgesehen, zwei Fälle, in denen die Araber sich gegenüber theologischen Irrtümern in ihren Reihen an Origenes wandten. Spätestens 244 führte dieser auf einer Synode in Bostra erfolgreiche Verhandlungen mit dem monarchianisch gesinnten Bischof der Stadt, Beryllos [12]). Einige Jahre später schlug er auf einer arabischen Synode den dort aufgetretenen Thnetopsychitismus aus dem Felde [13]). In der vorliegenden Disputation sieht sich Origenes fast denselben Irrtümern gegenüber: monarchianische und thnetopsychitische Ideen beunruhigten in den 40iger Jahren die Kirche Arabiens! Als näherer Ort des Streitgesprächs kommt wohl der Bischofssitz des Herakleides in Betracht [14]). Genaues läßt sich jedoch nicht ausmachen. Dagegen halte ich es für unannehmbar, Alexandrien in Ägypten zum Schauplatz der Unterredung zu erheben [15]). Gewiß begegnen uns unter den dortigen Bischöfen ebenfalls die Namen Demetrios und Dionysios. Ersterer leitete 230 den kirchlichen Prozeß gegen Origenes ein, letzterer war der bekannte Schüler des Origenes und zweite Nachfolger des Demetrios auf dem Bischofsstuhl von Alexandrien. Allein es erscheint ausgeschlossen, daß im Zentrum der alexandrinischen Theologie eine thnetopsychitische Richtung aufkommen konnte, wie sie von den Trägern der Namen Demetrios und Dionysios in unserer Unterredung vertreten oder mindestens für diskutabel gehalten wird. Dionysios von Alexandrien lehrte wohl eine Vergeltung sogleich nach dem Tode [16]), also ein bewußtes Fortleben der Seele.

Ähnliche Schwierigkeiten wie die genaue örtliche Festlegung bereitet die Datierung der Disputation. Der Text enthält sich jeder Zeitangabe, auch

---

10) Ebd. 54 ff.
11) Vgl. Hieronymus Ep. 33,5: CSEL 54,259 Z. 6 ff.
12) Euseb., Hist. eccl. VI 33,2: GCS 9,2,588.
13) Ebd. VI 37: a. a. O. 592; s. unten S. 259.
14) Vgl. J. Scherer a. a. O. 54.
15) Vgl. H. Ch. Puech a. a. O. 306 f, der jedoch diese Hypothese gegenüber der arabischen ebenfalls für weniger wahrscheinlich hält.
16) Brief „Über die Buße": diejenigen, die den Frieden mit Gott und dem eigenen Gewissen preisgeben, „werden hienieden und nach dem Tode mit den Rachegeistern zusammen sein": Ch. L. Feltoe, The Letters and other remains of Dionysios of Alexandria, Cambridge 1904, 63 f.

die Persönlichkeiten der Gesprächspartner des Origenes sind nicht näher zu bestimmen[17]). So erübrigt als letzte Möglichkeit, aus dem Inhalt des Gesprächs auf seinen Zeitpunkt zu schließen. Im Gegensatz zu der Hypothese, die Alexandrien als Schauplatz der Unterredung vorschlägt und diese daher vor 230, dem Jahr der beginnenden Verfolgung des Origenes, ansetzen müßte, bietet den einzigen brauchbaren Anhaltspunkt für die zeitliche Fixierung der Disputation der Abschnitt, in dem Origenes den (arabischen) Thnetopsychitismus behandelt[18]). Im 6. Buch seiner Kirchengeschichte, Kap. 37, berichtet Eusebios über diese Irrlehre: „Um diese Zeit traten in Arabien wieder andere Männer auf, um eine von der Wahrheit abweichende Lehre aufzustellen. Sie behaupteten, daß die menschliche Seele für eine Weile in der gegenwärtigen Zeit mit dem Körper in der Todesstunde sterbe und verwese, bei der Auferstehung aber mit dem Körper wieder zum Leben erwache. Als nun damals eine nicht unbedeutende Synode einberufen wurde, wurde wiederum Origenes eingeladen, der hier über die Streitfrage vor dem Volke sprach und in einer Weise auftrat, daß die, welche sich zuvor hatten täuschen lassen, ihre Gesinnung wieder änderten"[19]). Was Eusebios hier mitteilt, fällt in die Zeit nach dem Religionsgespräch mit Beryllos auf der Synode von Bostra, die spätestens 244 stattfand[20]). Denn es ist davon die Rede, daß Origenes „wiederum" eingeladen wurde. Dieses *palin*[21]) bezieht sich im Rahmen der chronologisch geordneten Darstellung Eusebs auf die Verhandlungen mit Beryllos, von denen in Kap. 33 die Rede war. Ferner fällt die in Kap. 37 berichtete Synode in die letzten Lebensjahre des Origenes. In dem unmittelbar voraufgehenden Kap. 36 vermeldet der Kirchenhistoriker nämlich, daß Origenes im Alter von über 60 Jahren Schnellschreibern erlaubte, seine vor dem Volke gehaltenen Vorträge aufzuzeichnen, was er früher nie gestattet hatte, sowie, daß er noch mehrere umfangreiche Werke verfaßte. Besteht auch kein Zusammenhang zwischen jener Erlaubnis an die Schnellschreiber und der stenographischen Aufzeichnung unserer Unterredung, da es sich hier nicht um einen Vortrag, sondern um die Niederschrift einer theologischen Disputation handelt, so war es doch „um diese Zeit", als Origenes den arabischen Thnetopsychitismus auf der genannten Synode erledigte. Wenn Origenes um 185/86 geboren wurde und damals über 60 Jahre alt war, so darf diese Synode kaum vor dem Jahr 247 angesetzt werden[22]). Sie darf auch nicht später als 249 angenommen werden, da sie Eusebios noch innerhalb der Regierungszeit des Kaisers Philippus Arabs (244—249) vermeldet. Wenn Scherer als Verbreitungszeit des Thnetopsychitismus in Arabien etwa die Jahre 244—250 angibt[23]), dürfte er demnach ein wenig zu weit gegangen sein. Nach dem Bericht des Eusebios schlug Origenes die erwähnte Sonderlehre auf jener Synode, die spätestens 249 stattfand, völlig aus dem Feld.

Das Jahr 249 bildet demnach auch den äußersten terminus ante quem für unsere Disputation, denn nach der Überwindung des Thnetopsychitismus

---

17) Vgl. jedoch Anm. 8.
18) Siehe unten S. 265—269.
19) BKV² 2. Reihe 1,301; GCS 9,2,592.
20) Vgl. Bardenhewer II² 274.
21) GCS 9,2,592 Z. 10.
22) G. Graf, Art. Arabien, in: Lex. f. Theol. u. Kirche I 588: „um 247".
23) A. a. O. 56.

auf der von Eusebios mitgeteilten Synode kann sie nicht mehr stattgefunden haben. Dies ist auch deshalb ausgeschlossen, weil Origenes im Lauf unseres Religionsgesprächs sonst unbedingt auf sie zu reden gekommen wäre[24]). Unsere Disputation darf aber auch nicht mit der von Eusebios berichteten Synode identifiziert werden, da hier das thnetopsychitische Problem nur, wie wir sehen werden, per occasionem behandelt wird.

Die Verbreitung des Thnetopsychitismus in Arabien begann nach Scherer um 244. In der Tat fällt das Hervortreten (und das Ende) dieser Sonderlehre bei Eusebios in die Regierungszeit von Philippus Arabs (seit 244) sowie in die Zeit nach dem erfolgreichen Religionsgespräch des Origenes mit Beryllos von Bostra (spätestens 244). So wird das Jahr 244 auch den frühesten terminus a quo für unsere Disputation bilden. Während Scherer sie genauer um 245 ansetzen möchte[25]) und Puech einfach die Zeit zwischen 244 und 250 angibt[26]), wird man die Unterredung, da ein bestimmtes Datum nicht zu ermitteln ist, am besten in die Jahre zwischen 245 und 248 verweisen: sie fand vermutlich nicht sogleich nach dem Hervortreten der thnetopsychitischen Sonderlehre statt; überdies erwähnt Origenes im Lauf des Gesprächs eine Auseinandersetzung über den Thnetopsychitismus, die er eine gewisse Zeit vor der gegenwärtigen Unterredung mit einem anderen Bischof Herakleides und dessen Vorgänger Keler gehabt habe[27]); auch diese Mitteilung macht es empfehlenswert, unseren Text nicht vor 245 anzusetzen; andererseits wird die Disputation nicht unmittelbar vor dem letztmöglichen Termin der von Eusebios erwähnten Synode gegen die Thnetopsychiten stattgefunden haben[28]).

*

Ihrem Inhalt nach gewährt uns die Disputation zunächst einen Einblick in die theologischen Probleme eines arabischen Kirchengebietes gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts. Dort herrschte namentlich wegen der Ansichten des Bischofs Herakleides und seiner Genossen eine theologische Verwirrung, durch die die Einheit des Glaubens in Gefahr geraten war. Origenes erschien als ihr Retter. Das Religionsgespräch verlief sachlich und ohne den Geist der christlichen Liebe zu verletzen. Die Irrenden unterwarfen sich und keine Stimme des Widerspruchs blieb vernehmbar.

Die Unterredung befaßt sich in der Hauptsache mit zwei Themenkreisen, dem Verhältnis des Sohnes zum Vater in der Trinität, über das Herakleides und Maximos schiefe Anschauungen vertraten, und dem Wesen der Seele gegenüber dem Thnetopsychitismus, dessen Widerlegung Dionysios, Demetrios und vielleicht auch Philippos herausforderten. Jedoch bildeten die Irrtümer des Herakleides den eigentlichen Anlaß und ursprünglichen Gegenstand des Gesprächs.

*

24) Besonders an der Stelle bei J. Scherer a. a. O. 144 Z. 4—11.
25) A. a. O. 56; ebenso B. Capelle a. a. O. 163.
26) A. a. O. 306.
27) J. Scherer a. a. O. 144 Z. 7 ff.
28) Wenn die Disputation eine gewisse sprachliche und gedankliche Verwandtschaft mit Originesschriften, die nach 244 entstanden sind, dem Römerkommentar, den Fragmenten über 1 Kor und dem Werk „Gegen Kelsos", aufweist, so sind diese inneren Kriterien für die Datierung nicht stichhaltig, da sich solche Beziehungen auch zu dem viel früheren Johanneskommentar und der Schrift „Über das Gebet" feststellen lassen; vgl. J. Scherer a. a. O. 56.66 f. 75 u. H. Ch. Puech a. a. O. 306.

Im ersten Teil der Disputation setzt sich Origenes mit Herakleides und Maximos auseinander. Zunächst hat der suspekte Herakleides vor versammelter Synode ein Bekenntnis seines Glaubens über das Verhältnis Christi zu Gott Vater abzulegen. Aus dem geschmeidigen Wortlaut[29]) ist der Irrtum des Bischofs noch nicht zu erkennen. Erst im darauffolgenden Dialog mit Origenes tritt zutage, daß Herakleides einer Art Monarchianismus huldigte: Vater und Sohn sind zwar, wie es Origenes formulierte, *dyo theoi*[29*]), doch, vom ditheistischen Klang der Formel betroffen, beeilt sich Herakleides hinzuzufügen: *hae dynamis mia estin*[30]): der Erscheinung nach lehrt er zwei Personen, doch die göttliche Macht (als Ausdruck des Seins) ist nur eine. Durch eine einseitige Überbetonung der *mia dynamis* gefährdete Herakleides die volle göttliche Personalität des Sohnes neben dem Vater. Da er jedoch die Formel *dyo theoi* eingeschränkt anerkannte, stellt sein Irrtum nicht die dynamistisch-adoptianische Ausprägung des Monarchianismus dar, sondern nähert sich der modalistisch-patripassianischen, die Origenes im Verlauf seiner Ausführungen ausdrücklich als eine *phanthasia monarchias* bezeichnen wird[31]). Origenes beschrieb in seinem Tituskommentar selbst den modalistischen Monarchianismus folgendermaßen: „Damit sie nicht den Anschein erwecken, sie sprechen von zwei Göttern oder sie leugnen hinwiederum die Gottheit des Erlösers[32]), versichern sie mehr ihrer Einbildung denn wahrer Gläubigkeit zufolge, daß Vater und Sohn die eine und nämliche Person seien, in dem Sinn, daß diese je nach Anlaß zwar zwei Namen erhalte, während nur eine Hypostase bestehe, d. h. den beiden Bezeichnungen nur eine Person zugrunde liege“[33]). In der Nähe dieser Häresie bewegte sich Herakleides. Gerade die letztere Form des Monarchianismus war ja in Arabien nicht unbekannt. Hatte doch Origenes sich erst vor kurzem mit dem Modalismus des Bischofs Beryllos zu befassen gehabt[34]), der bedeutend radikaler hervorgetreten war als Herakleides. Dieser hob zwar die Unterscheidung der Personen des Vaters und des Sohnes nicht in dem Grad auf wie Beryllos, aber auch er hatte Angst vor einer Gefährdung des Monotheismus durch einen vollpersönlichen Sohn Gottes. Herakleides vermochte noch nicht zu unterscheiden zwischen Person und Natur. Dazu fehlte ihm wie der ganzen werdenden Theologie noch die Klarheit der Begriffe[35]). So sah er sich dem Problem der Harmonisierung der beiden überlieferten Glaubenslehren von der Einheit Gottes und von der Gottheit Jesu nicht gewachsen.

Nun legt Origenes, gerufen als Verteidiger der Orthodoxie, in einem längeren Monolog seinen Standpunkt dar[36]). Gegen Herakleides hat er besonders die vollpersönliche Gottheit Jesu neben der des Vaters heraus-

---

29) J. Scherer a. a. O. 118 Z. 5—120 Z. 3.
29*) Vgl. B. Capelle, L'Entretien d' Origène avec Héraclide, in: The Journal of Ecclesiastical History 2 (1951) 147.
30) J. Scherer a. a. O. 124 Z. 3—6; vgl. Fußnote zu Z. 6.
31) Ebd. 126 Z. 17.
32) Wie die dynamistischen Monarchianer.
33) In ep. ad Titum: MGr 14,1304 D.
34) A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴ 720 f. rechnete gegen Seeberg u. a. Beryllos jedoch zu den Dynamisten, freilich nicht mit überzeugenden Argumenten.
35) Sie stehen auch bei Origenes noch nicht fest, der in seinem Kampf gegen die Monarchianer dem Subordinatianismus verfiel. So scheiterte auch der große Alexandriner seinerseits an der gefährlich-unbeholfenen Formel von den *dyo theoi*. Zur Begründung des origenischen Subordinatianismus vgl. ergänzend A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938, S. 165.
36) J. Scherer a. a. O. 124 Z. 7—128 Z. 7.

zustellen. Das Religionsgespräch wird damit zu einem der seltenen Dokumente des zeitgenössischen Kampfes gegen den Monarchianismus, das wir bisher nicht kannten. Besitzen wir doch unvergleichlich weniger literarische Zeugnisse von der Bekämpfung dieser Häresie als etwa der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus. Origenes verteidigt die Formel von den *dyo theoi* gegen die Überbetonung der *mia dynamis* durch Herakleides. Um seinen Ausdruck mit dem Monotheismus in Einklang zu bringen, verweist Origenes auf biblische Texte, in denen ebenfalls eine Einheit von zwei Subjekten ausgesagt wird: Adam und Eva bildeten im Sinn von Gen 2,24 „ein Fleisch“ [37]). Besteht diese Einheit zunächst im Bereich des Materiellen, so wird nach 1 Kor 6,17 der Gerechte mit Christus „ein Geist“. Auf noch höherer Ebene (und darum in noch innigerer Weise) sind Vater und Sohn e i n Gott, was Jo 10,30 („Ich und der Vater sind eins“) bestätigt. Wie aber Adam und Eva, der Gerechte und Christus dennoch ihre Eigenpersönlichkeit bewahren, so auch Christus neben dem Vater. Mit Hilfe solch mystischer Schriftverwertung sucht Origenes die vollpersönliche Zweiheit von Vater und Sohn mit der Einheit Gottes in Einklang zu bringen und den modalistischen wie den dynamistischen Monarchianismus, die er beide als entgegenstehende Irrtümer erwähnt [38]), zu überwinden. Im Fall des Monarchianismus würde ja auch die biblisch gelehrte Vaterschaft Gottes hinfällig werden [39]). Daher dürfen auch Is 43,10 („Vor mir wurde kein anderer Gott und nach mir wird es keinen geben“) und Dt 32,39 („Ich bin und kein Gott ist außer mir“) nicht monarchianisch interpretiert werden. Die Rechtgläubigkeit besteht für Origenes in der Zusammennahme der Aussagen *dyo theoi* und *heis theos*, Zweiheit und Einheit schließen sich nicht aus. Wie sich beide Aussagen spekulativ vereinigen lassen, darauf geht Origenes in der Disputation allerdings nicht ein. Er verteidigt hier die Orthodoxie absichtlich nur mit Hilfe biblischen Materials. In dieser Tatsache und namentlich in der Art seiner Verwertung liegt nach heutigem Urteil die Schwäche der origenischen Argumentation. Gen 2,24 und 1 Kor 6,17 gestatten keinen Analogieschluß auf das innertrinitarische Verhältnis von Vater und Sohn, mögen auch die mystisch-synthetischen Darlegungen des gefeierten Schriftgelehrten die Teilnehmer der Unterredung mehr beeindruckt haben als gültige Beweisgänge.

Origenes folgert aus seinen Ausführungen, daß speziell die *prosphora*, d. h. wohl nicht nur das Gebet im allgemeinen, sondern das eucharistische Opfer [40]), nicht in zwei Kultakte auseinanderfallen darf, sei es, daß die einen das Opfer an den Vater allein, die anderen an den Sohn allein richten oder man sich das eine Mal an den Vater, das andere Mal an den Sohn wendet [41]). Die christliche *prosphora* ist stets durch Christus dem Vater darzubringen. Sie wird „Gott durch Gott angeboten“ [42]). Die Einheit der *prosphora* wird theologisch durch die göttliche Wesensgemeinschaft von Vater und Sohn

37) Vgl. Mt 19, 5.
38) J. Scherer a. a. O. 126 Z. 15—128 Z. 2.
39) Ebd. 126 Z. 18—128 Z. 1; vgl. 1 Jo 2, 23 und Origenes, Comm. in Jo. X 37: GCS 10, 212 Z. 18 f., ähnlich Tertullian Adv. Prax. 10, s. J. Scherer a. a. O. 127 Fußnote zu Z. 17 d. griech. Textes S. 126.
40) Vgl. J. Scherer a. a. O. 58 u. 129 Fußnote zu Z. 12 d. griech. Textes S. 128; zum Ganzen s. a. J. Crehan, The Dialektos of Origen and John 20:17, in: Theological Studies 11 (1950) 372 f.; B. Capelle, Origène et l'oblation etc. 167.
41) Vgl. H. Ch. Puech a. a. O. 318.
42) J. Scherer a. a. O. 130 Z. 2.

sichergestellt, zugleich aber kommt in der Weise der Darbringung durch Christus die reale Zweiheit der Personen zum Ausdruck. Auch die christliche *prosphora* spiegelt demnach die Zweiheit und Einheit in Gott wider, ihre Darbringung durch Christus an den Vater in einem Akt ist theologisch und christologisch gerechtfertigt und daher geboten [43]). Daß Origenes dabei die Mittlerschaft Christi einseitig aus seinem Subordinatianismus verstand, kommt im Text nicht zum Ausdruck. Wie bezüglich der *prosphora* ist auch beim Gebet zu verfahren. Scherer vermutet, Herakleides „neigte dazu, nur zum Vater zu beten, ohne Christus den gebührenden Rang einzuräumen" und denkt dabei — peut-etre — an jüdischen Einfluß [44]). Gegebenenfalls würde zur Begründung jedoch der einfache Hinweis auf die monarchianische Tendenz des Herakleides genügen. Hinter dem Monarchianismus steht freilich auch die Tradition des strengen jüdischen Monotheismus. Die weitere Vermutung Scherers, dem sich Puech anschließt [45]), das Problem der *prosphora* sei der eigentliche Anstoß zu dem Religionsgespräch gewesen [46]), findet im Wortlaut des Textes keinen Anhaltspunkt. Ohne Zweifel spielte jedoch die *prosphora*-Frage im Kreis der Teilnehmer an der Disputation eine gewichtige Rolle, da Origenes sonst kaum sie eigens behandelt und mit ihr die Auseinandersetzung mit Herakleides abgeschlossen hätte [47]).

Nachdem seine bisherigen Ausführungen stillschweigend gutgeheißen wurden, wendet sich Origenes einer weiteren Einzelfrage zu, die wohl ebenfalls in den Vorbesprechungen der Unterredung aufgetaucht und vermutlich von Maximos als Wortführer vorgebracht worden war [48]). Die Bedenken dieser Gruppe mögen so gelautet haben [49]): Wie läßt sich mit der Lehre von einer vollpersönlichen Gottheit Christi die Auferstehung seines verstorbenen materiellen Leibes und die Wiedervereinigung der unsterblichen göttlichen Person mit diesem Leib vereinbaren? Besaß Christus als vollkommene göttliche Person überhaupt einen realen menschlichen oder einen pneumatischen Leib, wie die Gnostiker und Markioniten annahmen? Wenn aber Christus nur einen pneumatischen Leib hatte, so ist es um die Auferstehung unseres Leibes geschehen, die nach der Schrift durch die Auferstehung des Erlösers garantiert wird. Muß daher nicht die Lehre von der Gottheit Christi schließlich die Auferstehungshoffnung vernichten? Wie Herakleides die Glaubenslehren von der Einheit Gottes und der Gottheit Christi nicht zur Übereinstimmung zu bringen vermochte, so gelang es dem Kreis um Maximos nicht, die Lehre von der Auferstehung des Fleisches mit der von der Gottheit Christi zu vereinbaren. Diese Gruppe sah hinter der Lehre von der vollpersönlichen Gottheit des Erlösers die Gefahr des Doketismus und seiner soteriologischen Folgen; um dieser Scylla auszuweichen, trieben sie zur Charybdis des Monarchianismus ab, und zwar, wie es scheint, in die Nähe eines dynamistisch gefärbten Monarchianismus. Dieser Gegensatz zu Herakleides beruht in der Verschiedenheit der Ausgangspunkte. Der modalistische Kampf um die Monarchie Gottes ging von

43) Vgl. ebd. 65 A. 1.
44) Ebd. 65; vgl. S. 63 oben.
45) A. a. O. 317.
46) A. a. O. 58.
47) Das Ende des Abschnittes a. a. O. 130 Z. 2—9 ist verderbt.
48) Vgl. a. a. O. 134 Z. 9.
49) Vgl. ebd. 66.

der unmittelbaren Theologie, von der Frage nach dem innergöttlichen Verhältnis des Sohnes zum Vater aus, der dynamistische von der theologischen Anthropologie, vom Unterschied der menschlichen und der göttlichen Substanz.

Origenes antwortet Maximos und seinem Anhang mit einer kleinen Auferstehungslehre, die das real-historische biblische Osterereignis in seiner Bedeutung für die allgemeine Auferstehung aufweist, was sich in der Anastasistheologie des Alexandriners wiederholt findet [50]. Jesus besaß einen wirklichen, sterblichen und auferstehungsfähigen, keinen pneumatischen Leib. An einem pneumatischen Leib hätten sich die biblisch bezeugten Begräbnisriten nicht vollziehen lassen [51]). Denn was pneumatisch ist, ist nicht der Empfindungslosigkeit und des Sterbens fähig; wäre es aber des Todes fähig, so bestände auch für den pneumatischen Auferstehungsleib keine Garantie künftiger Unsterblichkeit, wie sie nach Röm 6,8 f für Christus bezeugt ist und auch für die gläubigen Christen erwartet wird [52]). Durch den Hinweis auf gutgewählte ntl. Stellen sucht Origenes die Bedenken des Maximos zu zerstreuen; Jesus besaß einen wirklichen Menschenleib, mit dem er für uns nach 1 Kor 15,23 zum Erstling in der Auferstehung wurde. Der vollpersönlichen Gottheit Jesu, die Origenes schon gegen Herakleides verteidigte, steht seine volle menschliche Leiblichkeit gegenüber, ohne daß die eine die andere ausschließen würde. Der biblische Osterbericht und die Erwartung der Auferstehung des Fleisches zwingen nicht zu monarchianischen Vorstellungen.

Maximos hat bei dieser Gelegenheit noch zwei Fragen, die zum Auferstehungskomplex gehören. Wie geschah die Auferstehung Jesu, wenn dieser sterbend sein Pneuma nach Lk 23,46 Gott anvertraut hatte, und wie erfolgt die Auferstehung überhaupt? Antwortend hebt Origenes zunächst den synthetischen Charakter des Menschen aus Pneuma, Psyche und Soma hervor, wobei das Pneuma „einen Teil der Zusammensetzung des Menschen" bildet [53]). Die trichotomistische Anthropologie des Origenes ist bekannt; sie entstand unter dem Einfluß des Platonismus und der valentinianischen Gnosis; doch vor allem sucht sie Origenes hier wie sonst mit 1 Thess 5,23 zu begründen [54]). Diesen ganzen „dreiteiligen" Menschen will der Erlöser, der die nämliche Natur besaß, retten, nicht nur einen oder zwei Bestandteile desselben. Zwar erfolgte beim Tod Jesu die Trennung von Geist, Seele und Leib, aber bei der Auferstehung wurde sein Leib, der im Grab lag, mit der Seele, die im Hades weilte, wieder vereinigt. Zunächst erstand Jesus also nur mit Seele und Leib aus dem Grab. Origenes folgert dies aus dem Wort des Auferstandenen an Maria Magdalena: „Rühre mich nicht an! Denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen" [55]). Erst nachdem er vom Vater sein Pneuma zurückgeholt hatte und wieder ganzer Mensch geworden war, ließ er sich berühren, wie Jo 20,27 zeige. Alsbald n a c h der Auferstehung erfolgte demnach die Wiederherstellung der gesamten tricho-

---

50) Einige Beispiele bei J. Scherer a. a. O. 67. Der Auferstehungslehre des Origenes habe ich neuerdings in meiner noch ungedruckten Habilitationsschrift „Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte" eine eingehende Untersuchung gewidmet.

51) Vgl. Mt 27,59, Mk 15,46, Lk 23,53.

52) Vgl. Comm. in ep. ad Rom. V 10: MGr 14, 1049 B.

53) J. Scherer a. a. O. 136 Z. 10 f.

54) Vgl. ebd. 136 f. Fußnote zu Z. 6 ff.

55) Jo 20, 17; vgl. J. Crehan a. a. O. 368—372.

tomistisch verstandenen Menschennatur Jesu. Die Empfehlung des Pneuma in die Hände des Vaters (Lk 23,46) war nur ein vorübergehendes Anvertrauen, keine Überlassung, wie Maximos fälschlich gemeint hatte, kein endgültiges *paradidonai*, sondern ein *paratithenai*[56]). Letzteres schloß die Möglichkeit einer Wiedervereinigung des Pneuma mit der Seele und dem Leib ein[57]). Damit hat Origenes die Frage des Maximos nach dem Modus der Auferstehung Jesu angesichts der Schwierigkeit von Lk 23,46 beantwortet. Es ist seine typische Methode, mit Hilfe einer mystischen, in Wirklichkeit freilich sehr ungeschichtlichen, subjektiven Schriftauslegung Geheimnisse des Glaubens zu untersuchen. Maximos ist jedoch mit der erteilten Antwort zufrieden. Er vermeinte, daß der Alexandriner tiefer in die Mysterien der Schrift eingedrungen wäre als er selbst und seine Umgebung. Die Frage nach dem *poos*[58]) der Auferstehung überhaupt wird von Origenes nicht eigens beantwortet. Es genügte ihm, am Beispiel des „Erstlings" der Auferstandenen Möglichkeit und Tatsache der Wiedervereinigung von Geist, Seele und Leib gezeigt und auf den Willen des Erlösers zur Rettung des ganzen Menschen hingewiesen zu haben.

Die Beantwortung der bisherigen Glaubensfragen beschließt Origenes mit moralischen Ermahnungen. Die vorausgehenden Erörterungen waren Denkarbeit. Die versammelte Gemeinde sollte nicht den Eindruck gewinnen, als bräuchte man Gott nur mit dem Intellekt zu dienen. Im Hinblick auf das künftige Gericht haben Glaube und Werke einander zu ergänzen. Näherhin betont Origenes, daß nicht nur die besonders schlimmen, sondern auch die geringeren Sünden zu meiden sind, die der Apostel (1 Kor 6,9 f) mit jenen z u s a m m e n aufzählt. Auch sie schließen nach dem Wortlaut des biblischen Textes vom Reich Gottes aus, soweit wir den geheimnisvollen Ernst des künftigen Gerichtes überhaupt zu ahnen vermögen[59]).
Damit ist der erste Teil des Religionsgesprächs, zu dem Bischof Herakleides den Anlaß gegeben hatte, abgeschlossen.

*

Origenes lädt anschließend ein, weitere Fragen zu stellen, die er dann ebenfalls an Hand der Schrift besprechen wolle. Damit löst er den z w e i t e n T e i l der Unterredung aus.
Als Gesprächspartner treten nun nach Herakleides und Maximos, Dionysios und Demetrios auf. Hatte schon Maximos mit den Fragen zur Auferstehung ein soteriologisch-eschatologisches Problem angeschnitten, so bildet das Anliegen des jenseitigen Heils auch den Untergrund der folgenden Erörterungen über die Seele.

Sie zerfallen in zwei Teile. Zunächst stellt Dionysios die Frage: „Ist die Seele das Blut?"[60]), m. a. W.: Ist die menschliche Seele mit dem materiellen Blut identisch und folglich sterblich?

---

56) J. Scherer a. a. O. 136 Z. 1 f.; vgl. 138 Z. 6—15.
57) Das Problem, warum Christus seinen Geist beim Tod interimistisch dem Vater anvertraute und nicht nach üblicher Menschenart mit der Seele in den Hades hinabsteigen ließ, vermag Origenes nicht zu lösen; es übersteigt seine Fassungskraft: J. Scherer a. a. O. 138 Z. 9—14. Immerhin bezeugt die Stelle, wie ernsthaft in der damaligen Christologie über den Zwischenzustand Jesu zwischen Tod und Auferstehung reflektiert wurde; vgl. H. Ch. Puech a. a. O. 326 u. J. Crehan a. a. O.
58) J. Scherer a. a. O. 136 Z. 4.
59) Vgl. ebd. 143 Fußnote zu Z. 15 f. d. griech. Textes S. 142.
60) Ebd. 144 Z. 3.

Origenes gibt auf die Frage des Dionysios zunächst zu verstehen, daß ihm der (arabische) Thnetopsychitismus bekannt ist, jene Lehre, wonach die Seele „nach dem Abscheiden aus diesem Leben keine Empfindung mehr besitzt, sondern sich im Grab im Leib befinde“ [61]). Er berichtet an dieser Stelle von der Auseinandersetzung, die er über dieses Thema bereits mit dem anderen Bischof Herakleides und dessen Vorgänger Keler hatte [62]). Diese Bemerkung stellt einen bisher ebenfalls unbekannten Beitrag zur Geschichte des (arabischen) Thnetopsychitismus und seiner Bekämpfung dar. Anschließend befaßt sich Origenes in der vorliegenden Disputation mit den wichtigsten Schriftstellen, auf die sich die Thnetopsychiten beriefen. Es handelt sich vor allem um Lev 17,11: „Die Seele jeglichen Fleisches ist Blut“ [63]), vgl. V. 14, und Dt 12,23: „Hüte dich sehr, Blut zu essen . . . esset nicht die Seele mit dem Fleisch!“ [64]) Aus dem Wortlaut dieser Texte, die das mosaische Verbot des Blutgenusses enthalten und beide im wesentlichen nach der Septuaginta zitiert sind [65]), kann in der Tat eine Gleichsetzung von Blut und Seele entnommen werden; zwar haben sie unmittelbar das Tierblut und die Tierseele im Auge [66]), doch ist ausdrücklich von der Seele jeglichen Fleisches die Rede. Die Gleichsetzung Blut = Seele entstammte primitiv-heidnischem Volksglauben und entsprach speziell der semitischen Anthropologie, die den Menschen auch nach dem Tod irgendwie als untrennbare Einheit betrachtete. Der Ursprung dieser Vorstellung lag wohl in der primitiven Beobachtung, daß beim Getöteten das Leben mit dem Versiegen des Blutes erlösche. Die Thnetopsychiten, gegen die Origenes hier Stellung nimmt, beriefen sich auch noch auf andere Schrifttexte, die nicht mitgeteilt werden, da sie dem Verteidiger der Orthodoxie nicht gewichtig erschienen.

Origenes lehnt die materialistische Seelenauffassung der Thnetopsychiten ab, trotz und wegen der biblischen Texte, auf die sie sich beriefen. Die beiden genannten Pentateuchstellen versteht er, wie sich zeigen wird, in diesem Zusammenhang unter Übergehung ihres Wortsinns allegorisch-mystisch. Mit 2 Kor 4,16 und Röm 7,22 unterscheidet er zwischen dem äußeren und dem inneren Menschen. Unter Heranziehung von Kol 3,9 f [67]), doch mehr wohl unter dem Einfluß der bekannten idealistischen Distinktion Philons [68]) wiederholt Origenes, Gott habe zuerst den immateriellen inneren Menschen „nach seinem Bild“ (Gen 1,26 f), dann den stofflichen äußeren Menschen, der „Erdenstaub“ ist (Gen 2,7), erschaffen [69]). Demnach sind „zwei Menschen“ an uns [70]).

Das Ungewöhnliche dieser mystischen Exegese veranlaßt Origenes noch vor der eigentlichen Interpretation und Auswertung der beiden letztgenannten

---

61) Ebd. 144 Z. 5 ff.
62) Ebd. 144 Z. 7 ff.; s. oben S. 258.
63) Vgl. Fr. Rüsche, Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen, Paderborn 1930, S. 319—325. Der massoretische Text von Lev 17, 11 hat: „Die Seele des Fleisches ist i m Blut“.
64) Vgl. Fr. Rüsche a. a. O. 325—336. Das Zwischenglied: „Denn sein (des Tieres) Blut ist die Seele“ hat Origenes bzw. der Stenograph ausgelassen.
65) Vgl. J. Scherer a. a. O. 41.
66) Andernorts interpretiert Origenes Lev 17, 14 in der Tat nur im Sinn einer Identität von Blut und Seele in der Tierwelt: De princ. II 8, 1: GCS 22, 153 Z. 1—5.
67) J. Scherer a. a. O. 154 Z. 14—19; vgl. ebd. 73 A. 1.
68) Philon unterscheidet hypothetisch den früher nach dem Bild Gottes d. h. dem Logos geschaffenen Idealmenschen (Gen 1, 26 f.) vom späteren sinnlich wahrnehmbaren Erdenmenschen (Gen 2, 7); vgl. Fr. Rüsche a. a. O. 372 f. (mit Belegstellen), doch auch S. 384—387.
69) Vgl. In Jerem. hom. I 10: GCS 6, 8 Z. 32—9 Z. 6.
70) J. Scherer a. a. O. 146 Z. 9. 13; 154 Z. 20.

Gen-Stellen und anderer einschlägiger Schrifttexte zu einer Einschaltung. Er beschwört seine Zuhörer mit Worten, die an Eindringlichkeit einen Höhepunkt der Disputation bilden, sich vom niederen, sinnlichen Denken und Wollen zu erheben, damit er nicht das Heilige den Hunden und die Perlen den Schweinen vorwerfen müsse, die nicht nur die Perlen zertreten, sondern auch „die Diener der Perlen" zerreißen [71]). Origenes denkt hier an eigene Erfahrungen mit Feinden und Spöttern, die er sich durch seine Schriftauslegung zugezogen hatte. Möchten seine Zuhörer auch nicht mehr verwerfliches Schlangen- und Natterngezücht sein [72]), sondern sich vielmehr durch den Logos aus dem Zustand der Tierhaftigkeit verwandeln lassen in Menschen, die nur von der Gesinnung der Jüngerschaft Jesu erfüllt sind! Allein Origenes zweifelt am Erfolg seiner Beschwörung. Er schwankt daher, ob er den mystischen Sinn der Schrift vor der Masse der Anwesenden erschließen dürfe [73]). Er möchte das Mysterium der Schrift nicht profanieren und im Gedanken an Mk 4,11 nicht Sündern die Gleichnisse enthüllen. Für sie genügt zunächst das äußere Wort. Vielleicht bekehren sie sich an ihm. Die tieferen Geheimnisse der Schrift vermöchten sie noch nicht zu ertragen. Nur die wahren Jünger Jesu, die im Gegensatz zu den Sündern ganz nach den Vorschriften der Kirche leben, dringen in den mystischen Schriftsinn ein. Um diesen inneren, pneumatischen Sinn der Schrift zu erfassen, muß man eben erst ein innerlicher, pneumatischer Mensch geworden sein [74]). Das ist es, was Origenes feststellen und bei seinen Zuhörern wenigstens intentional erwirken will.

Erst nach dieser Vorbemerkung, die uns das tiefste Anliegen des Exegeten und Seelsorgers Origenes erkennen läßt, entwickelt dieser die erwähnte Lehre von den zwei Menschen an uns als Ausgangspunkt der folgenden psychologischen Darlegungen.

In einer langen, das heutige Empfinden ermüdenden Darstellung sucht Origenes zu beweisen, daß nicht nur unser äußerer Mensch die fünf Sinne und ihre Organe sowie Haupt, Eingeweide, Knochen, Herz und Haare besitzt, sondern daß auch unserem inneren Menschen gleichnamige Bestandteile eignen, Augen, Ohren usw. im übertragenen Sinn. Origenes sucht dies aus einer Reihe von allegorisch erklärten Schriftstellen abzuleiten. Verwandte Vorstellungen begegnen uns bereits in seinen „Grundlehren" [75]). Wie es ein Blut des äußeren Menschen gibt, so demnach auch ein immaterielles „Blut der Seele" [76]). In diesem allegorisierenden Sinn interpretiert Origenes Gen 9,5, Ez 33,6 und Is 46,12 [77]). Das „Blut der Seele" ist die *dynamis zotikae taes psychaes* [78]), ihre Lebenskraft. Auf diesem Weg sucht Origenes eine Gleichsetzung der Seele mit dem Körperblut unmöglich zu machen. Allein die Folgerungen, die seine allegorische Methode aus den biblischen Texten, die ihm als Gegenbeweise dienen müssen, zieht, sind objektiv nicht haltbar,

71) Ebd. 150 Z. 12 f.; vgl. Mt 7, 6.
72) Vgl. Mt 23, 33.
73) Parallele Äußerungen notiert J. Scherer a. a. O. 71 A. 1 f.
74) Vgl. H. de Lubac, Origène. Homélies sur l'Exode. Introduction, Paris o. J. (1947), S. 63 mit Angabe verwandter Origenes-Texte.
75) Siehe De princ. I 1, 9: GCS 22, 26 Z. 15—27 Z. 14; vgl. J. Scherer a. a. O. 146 Fußnote zu Z. 7; ferner a. a. O. 156—167 verschiedene Fußnoten zum griech. Text; s. a. K. Rahner, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, in: Révue d'Ascétique et de Mystique 13 (1932) 113—145.
76) J. Scherer a. a. O. 164 Z. 10.
77) Ebd. 164 Z. 10—15.
78) Ebd. 164 Z. 15 f.; vgl. ebd. 165 Fußnote zu Z. 15 f. d. griech. Textes S. 164.

seine Widerlegung derer, die auf Grund anderer Schrifttexte Seele und Blut identifizierten, ist daher nicht stichhaltig. Dennoch siegt wieder das Wort des hochangesehenen Mannes und die willige Hinnahme seiner unhistorischen Schriftauslegung, die man für pneumatische Exegese hält und deren die subjektive Frömmigkeit anregender Wert allerdings nicht zu übersehen ist.

Überzeugender ist die Erwiderung des Origenes auf die Folgerung aus der Blut = Seele-Gleichung, den Thnetopsychitismus als solchen. Daß die Seele nicht mit dem Körper stirbt, entnimmt er zutreffend aus Phil 1,23 („Es ist nämlich besser aufzubrechen und bei Christus zu sein“ [79]): die Seele des Gerechten ist nach dem Tod selig bei Christus. Der Thnetopsychitismus widerstreitet diesem Apostelwort sowie dem Herrenwort vom Ausruhen des verstorbenen Lazarus im Schoß Abrahams (Lk 16,23). Auch andere Schrifttexte versteht Origenes — allerdings mit weniger Berechtigung — im Sinn des wachen, bewußten Fortlebens der Seele nach dem Tod [80]). In dieser Hoffnung beruht der Heroismus der Märtyrer, der auch Origenes selbst beseelt und ihn an dieser Stelle zu einer neuen „Exhortatio ad martyrium“ drängt [81]). Die christliche Weltüberwindung und Askese wurzelt in der Erwartung der Seligkeit nach dem Tode; die Lehre von der Blutseele und der aus ihr abgeleitete Thnetopsychitismus würde seines Erachtens stärkste Triebkräfte des sittlichen Strebens der Christen lahmlegen. Denn das postmortale Heil der Seele spielt bei dem zwischen Platonismus, Gnosis und Neuplatonismus stehenden Origenes eine größere Rolle als die Wiederherstellung des ganzen Menschen bei der Auferstehung am Jüngsten Tag. —

Der zweite Teil der psychologischen Hälfte der Disputation wird eingeleitet durch einen verwunderten Ausruf des Bischofs Demetrios. Aus den vorhergehenden Darlegungen des Origenes war ersichtlich geworden, daß für ihn die Seele n i c h t in das Sterben des Leibes hineingezogen wird. Hatte er auch ihre Unsterblichkeit bisher nicht ausdrücklich behauptet, so gelangte Demetrios doch zu der für ihn und seine Umgebung überraschenden Erkenntnis: „Der Bruder Origenes lehrt, daß die Seele unsterblich ist!“ [82]) Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele war damals noch nicht dogmatisch formuliert. Daher muß Origenes die arabischen Thnetopsychiten aufklären. Er geht von der psychologisch geschickten Distinktion aus, daß die Seele einerseits unsterblich, andererseits sterblich sei. Durch letztere Unterscheidung wollte er die besondere Aufmerksamkeit der Thnetopsychiten gewinnen.

Wiederum in Anlehnung an biblische Texte stellt Origenes einen dreifachen Todesbegriff auf: den asketischen Tod im Sinn des Der-Sünde-Absterbens (vgl. Röm 6,2.10), das Gegenstück dazu, den Sündentod (vgl. Ez 18,4) und den physischen Tod (vgl. Gen 5,5) [83]).

---

79) Origenes gibt den Schrifttext ungenau wieder; vgl. J. Scherer a. a. O. 44, dazu S. 46.
80) Lk 2, 29, Gen 15, 15, Num 20, 29, Prdg 4, 14.
81) J. Scherer a. a. O. 166 Z. 14—18.
82) Ebd. 166 Z. 24.
83) Diese verschiedenen Todesbegriffe werden von Origenes wiederholt vorgeführt, vgl. J. Scherer a. a. O. 168 Fußnote z. Z. 6. 8. 9; 169 f. Fußnote zu Z. 15 d. griech. Textes S. 168. Andernorts erwähnt Origenes noch einen vierten Todesbegriff: Tod = Teufel im Sinn von 1 Kor 15, 26; vgl. J. Scherer a. a. O. 75 A. 2 u. 3.

Daß die Seele des letzteren Todes nicht sterben kann, sucht Origenes mit Apk 9,6 („Die Menschen werden den Tod suchen und ihn nicht finden") zu beweisen, woraus sich die Tatsache endloser postmortaler Bestrafung des Sünders ergebe. Wenn aber schon die Seelen der Sünder unsterblich sind, dann erst recht die der Heiligen; dies ist die unausgesprochene Folgerung. Ausdrücklich erklärt Origenes jede Seele für unsterblich[84]). Allerdings setzte er sich darüber hinweg, daß Apk 9,6 sich nur auf die Vorereignisse der Parusie bezieht und somit keine objektive Beweiskraft für postmortale Zustände besitzt. Er wollte in unserer Disputation die Unsterblichkeit der Seele freilich nur aus der Schrift aufzeigen, nicht an Hand der Unsterblichkeitsargumente der griechischen Philosophie[85]), die er in anderen Zusammenhängen verwertet[86]).

Dagegen ist die Seele nach den beiden anderen Todesarten „sterblich". Der asketische Tod hienieden bringt ihr die Seligkeit. Überläßt sie sich umgekehrt der Sünde, so stirbt sie den eigentlichen Tod, den *ontoos thanatos*[87]), dessen Schatten der leibliche Tod ist. Dieser eigentliche Tod bedeutet nicht physische Vernichtung für die Seele, sondern wie es früher Tatian einmal trefflich formuliert hat, einen „Tod in der Unsterblichkeit"[88]). Im Vollbesitz der Seligkeit und des ewigen Lebens jedoch wird die Seele keinerlei Todes mehr fähig sein, so daß sie auch in dem zweifachen Sinn, in dem sie jetzt noch als sterblich bezeichnet werden kann, nicht mehr sterblich sein wird. Doch Origenes leitete diesen Satz mit einem hypothetischen *tacha* ein[89]). Wir wissen, daß er nicht an ein non posse peccare der Heiligen im Himmel glaubte, sondern künftige Möglichkeiten eines neuerlichen Sündenfalls und Wiederaufstiegs auf Grund der Willensfreiheit annahm[90]).

Um Mißverständnisse und Einwände gegen seine Lehre von der (physischen) Unsterblichkeit der Seele auszuschalten, erwähnt Origenes schließlich noch den bedingten Charakter dieser *athanasia*; die absolute Unsterblichkeit eignet nach 1 Tim 6,16 Gott dem Vater allein, wie er im Rahmen seiner subordinatianischen Christologie auch sonst sagt[91]).

An diese Unterweisung über die Unsterblichkeit der Seele knüpft Origenes die Schlußermahnung des Religionsgesprächs an, eine Ergänzung der Aufforderung zum Tatchristentum angesichts des künftigen Gerichts am Ende des ersten Abschnitts. Naheliegender Gegenstand der Schlußermahnung ist das Streben nach dem ewigen Leben im Sinn postmortaler Seligkeit durch Werke christlicher Lebensführung, deren Heilsbedeutung Origenes nochmals hervorhebt. Näherhin ist Christus unser wahres Leben[92]). Unser Bemühen um die volle *zoae*, unsere Sehnsucht nach Christus muß verbunden

84) J. Scherer a. a. O. 170 Z. 7 f.
85) Ebd. 168 Z. 2 f.
86) Vgl. meine noch ungedruckte Hab.-Schrift, besonders die dortige Darstellung der Unsterblichkeitslehre des Origenes. Ich vermag daher nicht mit H. Ch. Puech a. a. O. 328 f. anzunehmen, daß Origenes hier als christlicher Theologe die griechische Unsterblichkeitslehre ablehnend beiseite setzen wollte. Philosophische Spekulationen erschienen ihm vor diesem Publikum nicht angebracht. Außerdem hatte er prinzipiell erklärt, die Glaubensfragen der Anwesenden an Hand der Schrift beantworten zu wollen: J. Scherer a. a. O. 144 Z. 1 f.
87) J. Scherer a. a. O. 170 Z. 19; vgl. Comm. in Io. XIII 61: GCS 10, 293 Z. 12 ff.
88) Ad Hell. 13, 1: Texte u. Unters. 4, 1, 14 Z. 14.
89) J. Scherer a. a. O. 170 Z. 17.
90) Vgl. etwa De princ. II 3, 3: GCS 22, 118 Z. 12—19; De orat. 29, 14.
91) Vgl. J. Scherer a. a. O. 172 Fußnote zu Z. 2.
92) Vgl. Jo 11, 25, 14, 6, Kol 3, 3 f.

sein mit der Trauer darüber, daß wir noch in diesem Leib wohnen müssen und noch nicht bei Gott und seinem eingeborenen Sohn in vollendeter Erlösung und Seligkeit weilen dürfen.

Die wiederentdeckte Disputation des Origenes bereichert den erhaltenen Nachlaß des großen Alexandriners um einen neuen Titel. Sie ist zwar nicht unter seine bedeutenden Werke einzuordnen, besitzt aber dennoch ihren Eigenwert.

Zunächst findet der Origeneskenner hier freilich eine Menge von Gedanken, die ihm aus seinen anderen Werken schon bekannt sind. Namentlich Scherer, Capelle und Puech haben bereits wiederholt auf solche Parallelen hingewiesen.

Der Eigenwert des vorliegenden Religionsgesprächs beruht einmal darin, daß es uns einige neue Einblicke in die damalige Glaubenssituation und Geschichte der Kirche Arabiens vermittelt. (Dabei wird die Richtigkeit der arabischen Hypothese hinsichtlich der Lokalisierung vorausgesetzt.) Diese arabischen Bischöfe und die anwesenden Gemeindemitglieder beweisen uns, mit welchem Ernst man sich dort bereits mit tiefsten theologischen Problemen befaßte. Man rang um Klarheit hinsichtlich trinitarischer und christologischer Fragen und in bezug auf das Wesen der Seele sowie in den mit beiden Problemkreisen zusammenhängenden liturgischen und soteriologisch-eschatologischen Fragen. Die geistigen Führer der arabischen Kirche, die uns hier begegnen, besaßen Intelligenz, sie unterstanden jedoch den Einflüssen zweier Irrlehren, dem Monarchianismus und dem Thnetopsychitismus. Diese Unsicherheit und die Hinneigung zu irrigen Anschauungen darf den Teilnehmern an unserer Disputation jedoch nicht allzusehr verübelt werden, zumal sie der Kirche verbunden bleiben wollten und orthodoxer Belehrung zugänglich waren. Die kirchliche Wissenschaft und ihre Sprache befanden sich eben erst im Anfangsstadium, bindende Lehrentscheidungen fehlten gerade auf den diskutierten Gebieten.

Der erschütterten Rechtgläubigkeit stellte sich Origenes entgegen. Der Religionsphilosoph in ihm trat dabei zurück hinter den frommen Verteidiger der Orthodoxie, der zugleich zu ernstem sittlichem Streben mahnt. Allerdings verleugnet Origenes auch hier die Einwirkung der hellenistischen Welt auf sein Denken nicht völlig. Zum erstenmal lernen wir ihn in dieser Disputation in einem Religionsgespräch kennen, und zwar den ursprünglichen Origenes, den ersten Wurf seiner Gedanken in ihrer Spontaneität, ohne jene literarische Glättung und Überarbeitung, wie wir sie bei seinen Homilien feststellen [93]). Hier und dort gerät Origenes in Feuer, etwa an der Stelle, wo er um Verständnis für seine allegorisch-mystische Schriftauslegung kämpft. Stellenweise kommen seine Gedanken auch sprunghaft, wenn anders wir dies nicht gelegentlich dem Umstand zuschreiben müssen, daß die Stenographen die Unterredung nicht mit gleichbleibender Wachheit aufgenommen haben. Manches ist durch ihre Schuld unklar geblieben. Bedauerlicherweise haben sie uns z. B. das Wesentliche der Theologie des Maximos und seiner Gruppe vorenthalten, so daß wir aus der Antwort des Origenes unsere Rückschlüsse zu ziehen haben. Die Antworten, die Origenes

[93]) Auch die Schrift zitiert Origenes hier aus dem Gedächtnis; vgl. dazu J. Scherer a. a. O. 46.

auf die Probleme der Gegenpartei gibt, befriedigen das heutige kritische Denken nicht durchwegs. Dies gilt selbst von der Erwiderung an den Hauptgegner Herakleides, die man sich besser fundiert erwartet hätte. Auch Origenes ringt noch inmitten verschiedenartiger Einflüsse mit unbeholfener Sprache um eine gültige Formulierung des Verhältnisses von Vater und Sohn in der Trinität. Die Schrifttexte, aus denen er seine Darlegungen entwickelt, versagen wiederholt den Dienst, in den er sie zwingen möchte. Dennoch ist kein Widerspruch gegen seine Ausführungen verzeichnet. Die Araber waren überwältigt von der persönlichen Erscheinung, der frommen und glutvollen Hingabe des gefeierten Theologen an seinen Auftrag, von der tiefschürfenden Art, mit der er aus der Schrift Dinge entnahm, von denen sie glaubten, sie wären ihnen bisher entgangen. Denn wie Origenes und weite Kreise in der alten Kirche waren auch sie überzeugt von einem unerschöpflichen Tiefsinn der Schrift, der nach Origenes der trinitarische Logos selbst real-mystisch inexistiert[94]); sie staunten hingerissen über das, was der pneumatische Exeget vor ihren Augen aus diesem unergründlichen Schatz heraushob und wie er die Widersprüche, die sie im Zusammenhalten mancher Schrifttexte gefunden hatten, zur Synthese vereinigte. Die Stichhaltigkeit seiner Argumentation unterzogen sie auf Grund dieser Eindrücke und ihrer prinzipiellen Auffassung von der Schrift keiner Überprüfung.

Schließlich läßt sich die Bedeutung des wiederentdeckten Religionsgesprächs dahin zusammenfassen, daß es eines der wenigen Dokumente zur Geschichte des Monarchianismus und Thnetopsychitismus in der alten Kirche und des Kampfes gegen diese Irrtümer darstellt, wobei als ihr Gegner kein Geringerer als Origenes auftritt. Namentlich zu der noch ziemlich unerforschten Geschichte des christlichen Thnetopsychitismus liefert die Schrift einen dankenswerten Beitrag[95]).

---

94) Vgl. A. Lieske a. a. O. 212 ff.

95) Nach Abschluß der Arbeit erschien der in Anm. 1 angegebene Aufsatz von B. Capelle. Der Verfasser bietet a. a. O. 165 f. einen klareren Text des verderbten Schlußteils des Abschnittes über die *prosphora*. Nicht ohne Schärfe kritisiert Origenes unter Berufung auf Lev 19,15 dieser Redaktion zufolge die Bischöfe, Priester, Diakone und Laien, die die Einheit des Opfers und Gebetes nicht wahren. Die Rechtgläubigkeit steht ihm höher als der kirchliche Rang der Person. Selbst der episkopalen Gewalt sieht er angesichts häresieverdächtiger Bischöfe eine Grenze gezogen. Damit bewegte sich Origenes in der Nähe der Auffassung, die nicht mehr zwischen objektiver hierarchischer Würde und persönlicher Würdigkeit unterschied; vgl. B. Capelle a. a. O. 168—171.

„Ex hac altaris participatione . . ."

Von P. Bonifatius Benzing O. S. B., Neresheim

Im dritten Canongebet nach der Wandlung findet sich die in der Überschrift genannte Wortverbindung. Sie gehört zu den inhaltsschwersten Ausdrücken der Liturgie. Sie hat darum auch mannigfaltige Übersetzung und Erklärung gefunden. Sämtliche neuere Auflagen des Schott-Meßbuches, die Ausgaben des Volksmeßbuches von Bomm, die neuen Diözesangesangbücher, das „Kirchengebet" und eine Reihe von Meßerklärungen übersetzen einheitlich: „. . . die wir gemeinsam von diesem Altare . . ." Die gleiche Wiedergabe ist auch in die authentische Übersetzung der Liturgie-Enzyklika Pius' XII. „Mediator Dei" eingegangen. Dagegen hat Jungmann in seinem Werk „Missarum Solemnia" wörtlich übersetzt: „. . . aus dieser Teilnahme am Altare . . ." Ebenso hält sich auch Vonier in seinem Buch „Sieg Christi" an die wörtliche Wiedergabe: „. . . kraft dieser Teilnahme am Altare . . ." Es steht nämlich nicht im Text: „. . . ex participatione hujus altaris . . ." Es mag nun sein, daß in der späten Latinität „Haec altaris participatio" sowohl bedeuten kann: „Die Teilnahme an diesem Altar", wie auch „Diese Teilnahme am Altar". Was die Wortverbindung tatsächlich an unserem Ort heißt, kann nicht rein philologisch ausgemacht werden. Der Sinn muß sich aus dem Zusammenhang des ganzen Gebetes erhellen.

I.

Zuerst sei ein kurzer Blick in die Textgeschichte geworfen. Die älteren Textzeugen[1]) geben schon die Wortverbindung einheitlich wieder: „. . . ex hac altaris participatione . . ." Nirgends findet sich ein Anhaltspunkt, der darauf schließen ließe, es sei ursprünglich an Stelle des „hac" ein „hujus" gestanden. Nur das Missale Francorum[2]) weicht von der sonst einheitlichen Textüberlieferung ab. In ihm findet sich folgender Wortlaut: „. . . ut quotquot ex hoc Altari sanctificationis sacrosanctum corpus . . ." („die wir von diesem Opferaltar den hochheiligen Leib . . . empfangen"). In einer auffallenden Ähnlichkeit und zugleich Unähnlichkeit findet sich die Stelle in sämtlichen Handschriften und Missale-Ausgaben der Mailänder Liturgie vor dem Jahre 1548: „. . . ex hac altaris sanctificatione . . ." (aus dieser Heiligung des Altares)[3]). In der dem hl. Ambrosius zugeeigneten Schrift

[1]) Sacramentarium Gelasianum MPL 74, 1197.
Sacramentarium Gregorianum MPL 78, 28.
Sacramentarium Gallicanum MPL 72, 454.
Sacramentarium Rossianum, herausgeg. von Brinktrine, Freiburg 1930 S. 76.
Sacramentarium Fuldense, herausgeg. von Richter, Fulda 1912 S. 3 Nr. 11.
[2]) Muratori, Liturgia Romana vetus, Venedig 1748 II, 694.
[3]) So schon im ältesten Sakramentar, dem von Biasca (Bibl. Ambr. A 24), um 900. Ab 1548 haben die Mailänder Missale-Ausgaben den römischen Text. A. M. Ceriani, Notitia Liturgiae Ambrosianae, Mailand 1912, hat zu „Sanctificatione" keine Varianten angegeben. Dasselbe gilt für den Neudruck des Werkleins im Anhang des Missale Ambrosianum duplex, edd. A. Ratti. M. Magistretti, Mailand 1913. (Diese Angaben stammen von P. Dr. Odilo Heiming O. S. B., Maria-Laach).

„de sacramentis" fehlt der Text. Nach Feststellungen Baumstarks gehört das Supplices-Gebet in der heutigen Form jedoch zum Bestand aller Liturgien der großen Patriarchate des 5. Jahrhunderts. Wie Cagin und mit ihm Schuster annehmen, ist das Gebet auch älter als die entsprechenden Epiklese-Gebete anderer Liturgien[4]). Sowohl für die Textgeschichte wie für die Erklärung der Wortverbindung ist die Behauptung von Probst wichtig, es sei seit Gregor dem Großen im Supplices-Gebet ein Passus ausgefallen[5]). Auf diese Meinung wird später eingegangen. Es lassen sich, wie Ebner nachgewiesen hat[6]), schon in den ersten Jahrhunderten manche Anklänge an den Wortlaut des Kanons finden. Leider führt Ebner aber keine Anklänge an, die mit unserer Wortverbindung in Beziehung stünden. Auch Plaine bringt in einer Untersuchung[7]) Texte aus den ersten drei Jahrhunderten, die der Canonerklärung dienlich sind, jedoch keinen, der den zweiten Teil des Supplices-Gebetes erhellen würde. Ob das Fehlen des Textes im ambrosianischen „de sacramentis" ein hinreichender Grund ist, sein Entstehen in die nachambrosianische Zeit zu verlegen?

II.

Was ist der Sinn der Wortverbindung? Es geht im Folgenden nicht darum, eine Erklärung des Supplices-Gebetes zu bieten; auch die Engel- oder Epiklesen-Frage interessiert nur mittelbar. Gefragt wird: Was bedeutet „diese Teilnahme am Altar", aus der wir den „hochheiligen Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus empfangen und mit aller himmlischen Segnung erfüllt werden"?

Da muß zuerst die Frage beantwortet werden: Ist im Supplices-Gebet von z w e i Altären die Rede? Die meisten Übersetzer und Erklärer sind stillschweigend übereingekommen, einen doppelten Altar anzunehmen: im ersten Teil sei der unsichtbare Altar im Himmel gemeint, im zweiten Teil dagegen der sichtbare, materielle Altar im Gotteshaus. Zuweilen kehrt auch die Überschrift über dem Gebet wieder: „Der himmlische und der irdische Altar." Pius Parsch nimmt noch den Altarkuß zu Hilfe, um seine Ansicht zu stützen: „Der Altarkuß weist darauf hin, daß der materielle Altar gemeint ist"[8]). Darf dies so selbstverständlich angenommen werden? Die älteren Meßerklärungen kennen nur einen Altar im Supplices-Gebet. Ihnen schließt sich Jungmann wieder an. Er schreibt: „Es ist nicht wahrscheinlich, daß das Wort Altar im gleichen Atemzug zuerst vom himmlischen und dann vom irdischen Altar gebraucht ist. Eher muß man sagen, daß der irdische Altar in der Bildersprache unseres Gebetes den Blicken entschwunden und in den himmlischen aufgenommen ist, der allein noch Geltung hat . . . Wir sind wahrhaftig Tischgenossen Gottes an seinem himmlischen Altar"[9]). Auch Pascher scheint zu dieser Ansicht hinzuneigen, da er in seiner Erklärung des Supplices-Gebetes nicht von zwei Altären spricht, vielmehr ausdrücklich nur vom himmlischen Altar: „Inspiriert ist

---

4) Schuster-Bauersfeld, Liber sacramentorum, Regensburg 1929, II, 115 ff. Cagin, L'anaphore Apostolique et ses Témoins 229 f.
5) Probst, Die abendländische Messe im 5.—7. Jh. Münster 1896, S. 177.
6) Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter, Freiburg 1896, S. 394.
7) Abhdl. in Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens 1894, 410.
8) Parsch, Meßerklärung, S. 247.
9) Jungmann, Missarum Solemnia II, 286.

die Liturgie bei dieser himmlischen Weite der Opfervorstellung, wenn nicht alles täuscht, durch die Geh. Offenbarung, die auch sonst die anschauliche Situation der Opferfeier verständlich macht. Die Gesichte sind eingebaut in einen himmlischen Gottesdienst, dessen Zeuge der Seher wird. Gott sitzt auf dem Throne seiner Herrlichkeit, vor ihm ist das Lamm ‚wie getötet', rund um den Thron und das Lamm Engel und Heilige, die einen erhabenen Kultus vollziehen, der in volltönenden Hymnen gefeiert wird. Aber auch ein Altar ist da. Es ist merkwürdig, daß der Altar in der Situationsschilderung nirgends genannt wird, dann aber plötzlich, erstmals 6,9 bei der Öffnung des fünften Siegels, vorhanden ist. Er steht vor dem Thron Gottes und das Lamm ‚wie geschlachtet' befindet sich möglicherweise auf ihm. Jedenfalls aber steht es in einer Beziehung zum Altar als Opferlamm. Man wird kaum fehlgehen, wenn man an eine bestimmte Opferszene denkt. Vor dem Altar wird in goldenem Rauchfaß von den Gebeten aller Heiligen geopfert . . . Die Heiligen auf Erden sind in den überirdischen Gottesdienst mit einbegriffen (5,13). Denselben innigen Zusammenhang hat nun die Liturgie im Auge. Und dies ist der Grund dafür, daß der Engel das Opfer auf den himmlischen Altar bringen soll[10])." Nichts berechtigt, in dem Gebet einen zweiten Altar anzunehmen. Wenn doch der Engel des Vaters unser Opfer auf den himmlischen Altar trug, warum sollte man es wieder herunterwünschen? Nein, „wir sind wahrhaftig Tischgenossen Gottes an seinem himmlischen Altar" (Jungmann). Darauf weist auch der hl. Gregor hin, der große Kenner und Reformator römischer Liturgie, der — gleichsam die Väterlehre zusammenfassend — schreibt: „Wer von den Gläubigen könnte daran zweifeln, daß sich in der Stunde des Opfers auf das Wort des Priesters die Himmel öffnen, daß bei jenem Mysterium Jesu Christi die Chöre der Engel zugegen sind, daß das Höchste mit dem Niedrigsten sich verbindet, daß Irdisches und Himmlisches sich vereint, daß ein Ganzes wird aus Sichtbarem und Unsichtbarem?"[11]) Auch der hl. Thomas weiß in der Erklärung der Stelle nur von einem Emporgetragenwerden der Opfergaben, und darum nur von einem Altar[12]). Ganz mit Recht empfindet Probst[13]), daß in der vorliegenden Fassung des Gebetes nur von einem Altar die Rede sein könne. Da aber diese naheliegende Annahme für ihn bei der Erklärung des Gebetes nicht in Frage kommt (warum?), nimmt er an, das Gebet sei nur zum Teil überliefert worden, es sei nur verstümmelt auf uns gekommen; es müsse ein Passus ausgefallen sein, der den Übergang vom himmlischen zum irdischen Altar herstelle. Er schreibt: „Die Gläubigen empfangen den Leib und das Blut Christi nicht ex sublime altare (vom himmlischen Altar), wohin die Engel das Opfer trugen, sondern ex hoc altare (von diesem Altar), von dem in der Kirche stehenden Altar. Die Worte setzen deshalb andere voraus, welche nach meiner Ansicht die Epiklese enthielten"[14]). Epiklese ist nach Probst „die Herabrufung des Hl. Geistes über die Opfergaben, um die Eucharistie zu heiligen, damit die Verwandlung in den Leib und das Blut Christi den Empfänger

---

10) Pascher, Eucharistia, 132 f.
11) Gregor, Dialoge IV, 58 MPL 77, 425—428. Diese Stelle wird von den meisten frühmittelalterlichen Meßerklärern angeführt.
12) Thomas, Summa Theol. III, 83, 4.
13) Probst, a. a. O.
14) Ebenda, S. 177/178.

heilige“ [15]). Die Epiklese wolle also die Verbindung herstellen zwischen den verwandelten Opfergaben und den Empfängern oder Teilnehmern an der Eucharistie. Das Gebet enthalte jetzt nur noch die Schlußbitte, die eine Epiklese voraussetze. Die vorangehende Anrufung des Hl. Geistes, er möge herabkommen und das Opfer zur Quelle der Heiligung für die Mitfeiernden machen, sei ausgefallen. Die Epiklesenfrage soll uns hier nicht beschäftigen. Eine Epiklese scheint der römischen Liturgie von Anfang an fremd gewesen zu sein. Aber die Ausführungen von Probst können der Erklärung unserer Wortverbindung dienen. Er führt ein dem Supplices-Gebet verwandtes Gebet aus der spanischen Liturgie an, das in die Zeit vor Leo I. zurückreicht. Diesem Gebet läge das römische Vorbild, das ausgeschieden worden sei und das Probst wieder entdeckt zu haben glaubt, zugrunde. Es lautet: „Demütig bitten wir dich, du mögest dieses Opfer annehmen und segnen, wie du angenommen hast die Gaben deines gerechten Dieners Abel und das Opfer unseres Patriarchen Abraham und was dir dein Hoherpriester Melchisedech dargebracht hat. Deine Segnung steige hier unsichtbar herab, so flehe ich, wie sie einst auf die Gaben der Väter herabstieg. Es steige von diesem deinem erhabenen Altar vor dem Angesicht deiner göttlichen Majestät ein lieblicher Wohlgeruch und es werde herabgetragen in diese Opferfeier dein heiliger Geist, der die Gaben und Gebete des umstehenden und opfernden Volkes heilige, damit wir alle, die wir von diesem Opferleib genießen, ein Heilmittel der Seele essen“ [16]). Aus diesem Gebet der spanischen Liturgie könne man das ursprüngliche Supplices-Gebet der römischen Messe erschließen. Es stelle eine Überarbeitung des römischen Gebetes dar. Dieses ursprüngliche Gebet glaubt Probst in jenem Gebet entdeckt zu haben, das im römischen Brevier sich als Vorbereitungsgebet auf die hl. Messe am Freitag findet. Die bestimmte Stelle gäbe, gestützt auf das spanische Gebet, treue Kunde von der ehemaligen römischen Epiklese. Der Abschnitt aus dem Gebet im Brevier lautet: „Es steige herab, o Herr, jene unsichtbare und unbegreifliche Majestät deines heiligen Geistes, wie sie einst auf die Gaben der Väter herabstieg; sie möge unsere Opfergaben zu deinem Leib und Blut machen“ [17]). In dieser Stelle also glaubt Probst den im Supplices-Gebet ausgefallenen Passus gefunden zu haben. Wohl kennen einige alte Handschriften Einfügungen in das Supplices-Gebet. Ebner hat sie veröffentlicht [18]). Aber sie stützen die Meinung von Probst keineswegs. Auch die Ausführungen von Buchwald in den Weidenauer Studien [19]) überzeugen nicht. Warum sollte Gregor die Stelle getilgt haben [20])? Probst hat unter der Voraussetzung, daß im Supplices-Gebet von zwei Altären die Rede ist, nach einer Einschaltung gesucht. Im Gegensatz zu Probst sieht Schuster in den Epiklese-Gebeten eine Abweichung und glaubt, daß das Supplices-Gebet die ursprüngliche Form bewahrt habe. Auch Renz lehnt die Beziehung zu einer Epiklese ab: „Es ist ein dem Zusammenhang des römischen Kanons widersprechender Versuch, in dem Gebet ‚Supplices . .‘ die Anrufung des Hl. Geistes zur Verwandlung des Brotes und Weines zu

15) Ebenda, S. 178.
16) Ebenda, S. 423. Ein ähnliches Gebet aus Gallien im 8. Jh., S. 343, Anm. 2.
17) Oratio S. Ambrosii unter der „Praeparatio ad Missam“ am Freitag im Brevier.
18) Ebner, a. a. O.
19) Buchwald, Die Epiklese in der römischen Messe, Wien 1907, 34 f. (Weidenauer Studien).
20) Vgl. Probst, S. 251—253.

finden“ [21]). Man hat nämlich die Worte „Hinaufgetragen werden auf den erhabenen Altar“ deuten wollen als „verwandeln in den Leib und das Blut Christi“ [22]). Auch den frühmittelalterlichen Erklärern ist der Gedanke an zwei Altäre fremd, wie noch aufgezeigt wird. Wir empfangen also nicht aus der Teilnahme an einem irdischen Altar den Leib und das Blut Christi. Wir werden nicht von einem irdischen Altar mit allem geistigen Segen erfüllt. Wir empfangen vielmehr kraft der Teilnahme am himmlischen Altar die hl. Kommunion und werden auf Grund der Teilnahme am himmlischen Altar mit allem geistigen Segen erfüllt.

III.

Was beinhaltet nun die Teilnahme am himmlischen Altar, auf Grund deren wir die hl. Eucharistie empfangen? Wir müssen wohl beachten, daß zwischen der Teilnahme am himmlischen Altar und dem Kommunionempfang bzw. dem Erfülltwerden mit dem Segen unterschieden wird. Die Teilnahme am Altar ist die Voraussetzung und der innere Grund für den Kommunionempfang. Die Kommunion ergibt sich aus der Teilnahme am Altar. Sie ist Frucht der Teilnahme am Altar. Und zwar bitten wir den himmlischen Vater, er möge uns mit allem himmlischen Segen und mit Gnade erfüllen, weil wir die hl. Kommunion als Frucht unserer Teilnahme am himmlischen Altar, und zwar aus dieser Teilnahme am Altar empfangen. Was ist unter dem himmlischen Altar zu verstehen und wie sieht unsere Teilnahme daran aus?

Eine gute Erklärung des himmlischen Altares gibt Winterswyl: „So bittet das Hochgebet dann, daß die dienende Bemühung der Kirche um die Gedächtnisgegenwart des Opfers Christi hineingenommen werde in das Hohepriestertum Christi, der vor Gottes, des Vaters, Majestät steht, daß also das priesterliche Tun der ganzen Kirche, ihrer geweihten Diener und der ihrer gläubigen Kinder, aufgenommen werde in das Hohepriestertum des Hauptes, das Christus für seinen Leib, die Kirche, ist“ [23]). In Hebr 13.10 ist von einem Altar die Rede, an dem die Juden nicht teilnehmen können, von dem sie nicht essen können. Dazu schreibt der hl. Thomas: „Jener Altar ist entweder das Kreuz Christi oder Christus selbst. Christus ist ja auch der goldene Altar, von dem in der Apokalypse zu lesen ist. Oder jener Altar ist die Zuwendung des Leidens Christi“ [24]). Der eigentliche Kultort des Hohenpriesters ist nach dem Hebr-Brief der Himmel: „Die Hauptsache ist: Wir haben einen Hohenpriester, der sich zur Rechten des Thrones der Majestät niederließ. Er verrichtet den Dienst im Heiligtum, im wahren Zelt, das der Herr erbaut hat... Christus ist als der Hohepriester der zukünftigen Güter erschienen. Er trat in das größere und vollkommenere Zelt ein, das nicht von Menschenhand gemacht und überhaupt nicht von dieser Welt ist... Er ging mit seinem eigenen Blut ein für allemal in das Allerheiligste hinein“ [25]). Der Altar im Himmel ist identisch mit dem „Lamme, das da war wie geschlachtet“. Der Altar im Himmel ist Christus im Zustand des Opfers.

---

21) Renz, Geschichte des Meßopferbegriffes I, 533 f.
22) Gihr, Meßopfer, 610.
23) Winterswyl, Laienliturgik, 25.
24) Thomas, in Jo 6, 5.
25) Hebr. 8, 1 ff.; 9, 11 ff.; 9, 24.

IV.

Nun kommen wir zur entscheidenden Frage: Was ist nun diese Teilnahme am Altar, auf Grund derer wir den hochheiligen Leib und das Blut des Herrn empfangen und infolgedessen mit allem himmlischen Segen und mit Gnade erfüllt werden?

Eine gewisse Verwandtschaft des Supplices-Gebetes mit den Epiklesen anderer Liturgien ist unverkennbar. Und zwar liegt die Ähnlichkeit im Ziel der Bitte. Dieses Ziel ist die Heilswirkung des Kommunionempfanges. Durch die Epiklesen wie durch das Supplices-Gebet soll die Beziehung zwischen der Opferhandlung und den Mitfeiernden hergestellt werden. Die Opferhandlung soll heilswirkend für die Teilnehmer werden[26]). In diese Richtung weisen die frühmittelalterlichen Erklärer des Supplices-Gebetes. Geiselmanns Untersuchungen über die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Antike zum Mittelalter haben wertvolle Erkenntnisse zutage gefördert. Seine Ergebnisse seien zunächst in aller Kürze ausgewertet. Er führt eine Meßerklärung aus der Zeit Karls des Großen an, die den ausgesprochenen Gedanken beleuchtet[27]). Das Supplices-Gebet erscheint in dieser Meßerklärung als eine Art Epiklese, die um die Heiligung des Herrenleibes durch den Hl. Geist fleht[28]). Das bedeutet: Im Supplices-Gebet soll die Verbindung des Hl. Geistes mit den verwandelten Gaben vollzogen werden, damit sie heilwirkend sein können für die Empfänger. Die konsekrierten Opfergaben sollen durch dieses Gebet zur Quelle der Gnade und des Heils werden. Dazu soll der Engel die Gaben auf den himmlischen Altar bringen, d. h. in den Bereich des Heiligen Geistes. Nur von dort her können wir mit dem himmlischen Segen erfüllt werden. So deuten Isidor von Sevilla und die von ihm abhängigen Liturgen das Supplices-Gebet[29]). Wohl weist Jungmann nach, daß die Karolingerzeit bereits einen Umschwung in der liturgischen Grundhaltung gebracht hat: „Erschien der Kanon bis dahin vor allem als das Dankgebet der Kirche, in dessen Schwung die hl. Gabe von Christi Leib und Blut zu Gott emporgetragen wurde, so ist jetzt das Bild beherrscht von der geheimnisvollen Gegenwart des Gottessohnes, dessen Opfertod auf dem Altar mystisch erneuert wird“[30]). Diese Erkenntnis im Auge behaltend, können uns Isidor und seine Nachfahren mit ihren Erklärungen dienen. Sie sehen in dem Supplicesgebet eine „Confirmatio consecrationis“, d. h. Vollendung und Abschluß der Wandlung. Was soll damit gesagt sein? Die Opfergabe der Messe soll beim Supplices-Gebet dem Leib Christi gleichgestaltet, in ihn hineingetragen werden[31]). Die Confirmatio sacramenti, die Vollendung der Wandlung, die im Supplices-Gebet erreicht wird, besteht im Wesentlichen darin, daß die Beziehung zwischen der Opferhandlung und den Mitopfernden hergestellt wird. Das Supplices-Gebet ist ein Gnadenerfüllungsakt oder ein Geisterfüllungsakt zu einem bestimmten Zweck. Der Herrenleib soll für die Empfänger heil-

---

26) Vgl. Baumstark, die Messe im Morgenland, Kempten 1906, S. 144.
27) Geiselmann, Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter, München 1933, S. 99 ff.
28) Ebenda, S. 101, Anm. 30.
29) Die Quellen siehe bei Geiselmann, a. a. O.
30) Jungmann, Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, S. 136 ff.
31) MPL 83, 753: Sequitur confirmatio sacramenti, ut oblatio, quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum Sanctum Christi corpori et sanguini conformetur.

wirkend, heilswirksam, Heil schaffend werden. Der Hl. Geist soll bei diesem Gebet den Leib Christi durchströmen und heiligen und zum Sakrament machen[32]). Er soll die konsekrierten Opfergaben heiligend machen. Das Opfer soll durch das Einströmen des Hl. Geistes für die Mitopfernden wirksam werden. Nach Remigius von Auxerre spielt sich beim Supplices-Gebet ein realer Vorgang ab, der die Konsekration vollendet. Das ist nach Geiselmann folgendermaßen zu verstehen[33]): Die an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten konsekrierten Opfergaben bilden eine Vielheit. Aber dadurch, daß die eine Gottheit sie alle erfüllt und sie zu einer numerischen Einheit zusammenschließt, stellen sie doch alle eine „beziehungsweise Einheit" dar. Im Supplices-Gebet sieht nun Remigius den realen Vorgang, durch den diese Einheit geschaffen wird. Mit den oben zitierten Worten des hl. Gregor umschreibt er diesen Vorgang dahin, daß bei diesem Gebet durch das Wort des Priesters der Himmel sich öffne, das Niederste mit dem Höchsten, das Irdische mit dem Himmlischen verbunden und aus Sichtbarem und Unsichtbarem eine Einheit werde. So wird im selben Augenblick der sakramentale Leib Christi durch den Dienst der Engel in den Himmel erhoben, d. h. in den Bereich des Hl. Geistes, und zugleich auf dem Altar den Augen des Priesters sichtbar. Remigius ist der Auffassung: Durch die Vergegenwärtigung des sakramentalen Herrenleibes entstehe eine Vielheit auf den Altären, verschieden untereinander und verschieden vom historischen, jetzt verklärten Herrn. Diese Vielheit würde überwunden im Supplices-Gebet. In ihm werde durch die real-mystische Verbindung beider die Einheit hergestellt. Die Konsekrationsworte sind daher Anfang und Fundament der Verwandlung. Doch entstehe durch die bloße Verwandlung zunächst auch eine Verschiedenheit zwischen sakramentalem und historischem, jetzt im Himmel verklärtem Herrenleib. Das Supplices-Gebet sei dann die Vollendung und Krönung der Konsekration, weil es die Verschiedenheit überwinde und die Einheit zwischen dem sakramentalen und historischen Herrenleib in einem mystischen Vereinigungsakt wiederherstelle. Ähnlich deutet Heriger von Lobbes das Supplices-Gebet[34]). Deutlich spricht er die Identität des himmlischen Altares mit Christus aus und bestätigt damit unsere obige Aussage. Geiselmann faßt seine Untersuchungen folgendermaßen zusammen: „Remigius und ihm folgend Heriger wissen den engeren Konsekrationsbegriff[35]) mit dem organischen und weiteren Konsekrationsbegriff zu vereinigen, indem sie im Supplices-Gebet einen Vollendungsakt sehen, der die Konsekration als Vergegenwärtigung sozusagen integriert. Remigius sieht mit der Vergegenwärtigung des sakramentalen Herrenleibes auch den Unterschied von sakramentalem und historischem Herrenleib gesetzt. Von da wird das Supplices-Gebet zum Vollendungsakt indem

---

32) Vgl. Geiselmann, S. 99 ff.; 109 ff.

33) Ebenda, 111 ff.

34) MPL 139, 187: „Sed, ut ait quidem Sapiens (= Remigius), non ob plures carnes vel corpora sicut nec multa sacrificia sed unum, licet a multis offeratur per loca diversa et tempora. Quia divinitas Verbi Dei, quae una est et omnia replet et tota ubique est, ipsa facit, ut non plura sint sacrificia sed unum, licet a multis offeratur, et sit unum corpus Christi cum illo, quod suscepit in utero virginali. Quam vigilanter, aperte fit, inquit, unum corpus Christi cum illo, quod suscepit in utero virginali! Vere enim et incunctanter credendum in ipsa immolationis hora ad sacerdotis precem coelos aperiri et illud angelico ministerio in sublime altare deportari, quodipse Christus, qui et pontifex et hostia contactuque illius unum fieri.

35) Der engere Konsekrationsbegriff meint die Vergegenwärtigung des Leibes und Blutes Christi bei den Wandlungsworten.

der Unterschied im Vereinigungsakt wieder aufgehoben wird“ [36]). Wollte man im zweiten Teil des Gebetes an einen anderen Altar denken als im ersten Teil, so würde ja diese Einheit wieder aufgehoben. Wir finden ähnliche Gedanken auch beim hl. Thomas wieder. Er denkt beim Supplices-Gebet zunächst nur an die Wirkung für die Empfänger: „Wenn der Priester spricht ‚Demütig flehen wir dich an...‘, so bittet er um die Wirkung dieses Opfers und Sakramentes für die Empfänger selbst“ [37]). In der neunten Objection des eben zit. Artikels wirft Thomas das Problem auf: „Die Bitte des Priesters ‚Laß diese Gaben durch die Hände deines heiligen Engels auf deinen erhabenen Altar hinaufgetragen werden‘ dürfte nicht entsprechend sein. Denn wie der Leib Christi in diesem Sakrament nicht durch Ortsveränderung zu existieren beginnt, so hört er auch nicht durch Ortsveränderung auf. Was soll also dieses Gebet?“ Die Objektion nimmt also die Bitte im Supplices-Gebet wörtlich und räumlich. In der Erwiderung lehnt der hl. Thomas die räumliche Auffassung nicht ab, erklärt aber näher, was hinaufgetragen wird: „Der Priester bittet nicht, es möchten die sakramentalen Gestalten in den Himmel getragen werden noch der wahre Leib Christi, der ja nicht aufhört, dort zu existieren; vielmehr erfleht er das Hinaufgetragenwerden für den mystischen Leib, der ja in diesem Sakrament bezeichnet wird. Der Engel, welcher den göttlichen Mysterien assistiert, soll die Gebete des Priesters und Volkes Gott darbringen nach jenem Wort im 8. Kap. der Geh. Offenbarung: ‚Es stieg der Duft des Rauchwerkes durch die Opfer der Heiligen aus der Hand des Engels empor.‘ Der erhabene Altar kann aber auch sein die triumphierende Kirche selbst, in die wir bei diesem Gebet übertragen werden wollen, oder gar Gott selbst, dessen Teilnahme wir erflehen;... Oder aber unter dem Engel ist Christus selbst zu verstehen, der Engel des großen Rates, der seinen mystischen Leib mit Gott, dem Vater, und der triumphierenden Kirche verbindet...“ In dieser dreifachen Deutung ist der Gedanke des hl. Thomas: Es soll im Supplices-Gebet die Einheit des Opfers mit der himmlischen Liturgie hergestellt werden. Es soll uns eingehen lassen in die Gemeinschaft der triumphierenden Kirche, des verklärten Christus und des himmlischen Vaters. Der Diakon Florus hat uns eine schöne Erklärung des Supplices-Gebetes hinterlassen. Er zitiert das Alte und Neue Testament, holt Aussprüche des hl. Ambrosius, Augustinus und Gregor hervor, um uns das Verständnis des Gebetes näherzubringen. Er spricht ausdrücklich von einem himmlischen Opfer, an dem wir teilnehmen und dadurch mit allem himmlischen Segen erfüllt werden [38]). Mit ihm lehnen auch Amalar [39]) und Remigius [40]) einen materiellen Altar ab. Vielmehr empfangen wir auf Grund der Teilnahme am himmlischen Altar den Leib und das Blut des Herrn.

Der himmlische Altar kann nichts anderes sein als das hohepriesterliche Tun Christi. Die Teilnahme an diesem hohepriesterlichen Tun Christi ist Quelle unseres Kommunionempfangs und des himmlischen Segens. Ehe diese Aussage näher erklärt wird, muß noch eine Schwierigkeit behoben

---

36) Geiselmann, 115.
37) Thomas, Summa Theol. III, 83, 4: Sacerdos petit hujus sacrificii et sacramenti effectum quantum ad ipsos sumentes, cum dicit: „Supplices te rogamus . . .“.
38) Florus, De expositione Missae MPL 119, 58—61.
39) MPL 55, 106.
40) MPL 55, 94.

werden. Unseres Wissens findet sich die Wortverbindung „Participatio altaris — Teilnahme am Altar" in keinem anderen liturgischen Gebet mehr. In der heutigen Meßliturgie wird das Wort „participatio" häufig in den Postkommunio-Gebeten gebraucht. Es wäre zu untersuchen, ob es auch in Opferungsgebeten auftaucht. Es ist klar, daß in Postkommunio-Gebeten nur von einer Teilnahme an der Kommunion die Rede sein wird. Im Sacramentarium Leonianum wird das Wort auch in einigen Opferungsgebeten gebraucht. Diese interessieren uns. In den Quatembermessen des Monats September findet sich folgendes Opferungsgebet: „Wir bitten, o Herr, schau auf das einzigartige Opfer, damit wir durch die Teilnahme an diesem Mysterium das erlangen, was wir in gläubiger Hoffnung erwarten" [41]). Hier ist also von einer Teilnahme am Opfer die Rede. Selbst in einem Postkommuniogebet scheint an eine Teilnahme am Opfer gedacht zu sein, und zwar am Fest der hhl. Felicissimus und Agapitus: „Laß uns, Herr, den Glauben derer eifrig anstreben, deren Gedächtnis wir durch die Teilnahme am Sakrament feiern (wieder erneuern)" [42]). Hier ließe sich allerdings auch unter Sakrament die hl. Kommunion verstehen. Aber es ist nicht so leicht zu erklären, wie wir durch den Empfang der hl. Kommunion das Gedächtnis der Martyrer feiern, jedoch leicht verständlich, daß dies durch die Feier des hl. Opfers geschieht. Bei diesem spärlichen Befund sind wir in der Deutung allein auf das Supplices-Gebet selbst angewiesen. Wenn aber nun feststeht, daß der Altar, an dem wir teilnehmen, nicht ein irdischer Altar ist, und wenn wir gerade durch die Teilnahme am himmlischen Altar, d. h. also kraft unserer Teilnahme, auf Grund unserer Teilnahme am himmlischen Altar, den Leib und das Blut Christi empfangen, so wäre es ein nichtssagendes Wortspiel, wenn unter „Teilnahme am Altar" das Kommunizieren gemeint wäre. Der himmlische Altar ist, wie oben gesagt wurde, das hohepriesterliche Tun Christi. Die Teilnahme daran ist Quelle unseres Kommunionempfanges in der Messe. Die hl. Kommunion ist nicht nur Frucht des Opfers, sondern wir sollen sie als Frucht unseres Mitopferns empfangen. Abt Bernhard Durst hat in seiner Schrift „Dreifaches Priestertum" eingehend beschrieben, worin das Hohepriestertum Christi und sein hohepriesterliches Tun besteht [43]). Einige Sätze daraus seien angeführt: „Christus ist Priester dadurch, daß seine Seele der Gottheit die Huldigung und Hingabe leistet, die Gott als Schöpfer gebührt. Er besaß und besitzt den priesterlichen Geist in der höchsten Vollkommenheit. Dazu besaß und besitzt Christus noch das äußere, sichtbare Priestertum, insofern er das geistige Opfer seiner Seele durch seinen Kreuzestod in der feierlichsten Form des Opfers sichtbar macht und es jetzt immer noch im eucharistischen Opfer sichtbar macht... Den Kult, den die Seele Christi während ihres Erdenlebens der Gottheit beständig leistete, setzt Christus fort in seiner himmlischen Verklärung... Der Apostel schaute den verklärten Gottmenschen im Zustand des Opfers. Und den von ihm in seiner Glorie beständig geleisteten Kult macht der Hohepriester Jesus Christus auch seinen Gläubigen auf Erden

---

41) MPL 55, 106: Intende, quaesumus, Domine, sacrificium singulare, ut hujus participatione mysterii, quae speranda credimus, exspectata sumamus.

42) MPL 55, 94: Praesta, Domine, ut quorum memoriam sacramenti participatione recolimus, fidem quoque proficiendo sectemur. Selbst der hl. Thomas versteht ja unter „Sakrament des Altars" meistens das hl. Opfer und seltener das Opfermahl.

43) Durst, Bernhard, Dreifaches Priestertum, Neresheim 1947, S. 22 ff.; 45; 78 ff.

in der feierlichen Form des Opfers sichtbar beim eucharistischen Opfer[44]). Über die Teilnahme der Gläubigen am hohepriesterlichen Tun Christi schreibt derselbe Autor in einem anderen Zusammenhang: „Die Teilnahme der Gläubigen am eucharistischen Opfer... kommt zustande durch die gesinnungsmäßige Gleichförmigkeit der Gläubigen mit dem Hohenpriester Jesus Christus dadurch, daß sie sich gesinnungsmäßig auf das engste mit ihm verbinden; daß sie jene Seelenhaltung in sich herstellen, von der die Seele des göttlichen Erlösers erfüllt war, als er das Opfer seiner selbst vollzog; daß sie sich also auch selbst als Opfergabe mit Christus Gott darbringen; daß sie zusammen mit Christus zu einer einzigen Opfergabe werden und dadurch mit Christus die ihm gebührende Ehre und Verherrlichung erweisen..."[45]). „Teilnahme am Altar" ist das Eingehen in die Opfergesinnung Christi. Ist die Einigung im Geiste erfolgt, so vollendet sich diese Einigung durch die leibliche Kommunion. Die Teilnahme am Altar ist die Zusammenfassung dessen, was sich im ersten Teil des Gebetes vollzogen hat. In diesem Sinne scheint auch Jungmann das Gebet zu verstehen, wenn er schreibt: „Die Aufnahme unseres Opfers auf den himmlischen Altar soll sich auswirken in einem fruchtbaren Empfang der hl. Gabe durch die versammelte Gemeinde"[46]). Die Aufnahme unseres Opfers auf den himmlischen Altar ist unsere Teilnahme am Altar. Die Väter unseres Glaubens hatten die Auffassung, daß die hl. Gabe des geopferten Leibes und Blutes Christi im Schwunge der Danksagung zu Gott emporgetragen wurde. Das Mitschwingen der Gläubigen ist die Teilnahme am Altare, aus der sie dann die hl. Eucharistie und allen himmlischen Segen empfangen. Die Juden können von diesem Altar nicht essen, sie können nicht teilnehmen an diesem Einschwingen, an dieser Hingabe, weil sie dem Hohenpriester nicht eingegliedert sind. Sie können an seinen Heilshandlungen nicht teilnehmen und der Frucht der Passion nicht teilhaftig werden.

Der Altar, an dem wir teilnehmen, wird „sublime" genannt, und dieses Wort wird näher erklärt durch die Hinzufügung „vor das Angesicht deiner göttlichen Majestät". Auf den erhabenen Altar getragen werden und so am Altar teilnehmen bedeutet, vor das Angesicht Gottes, in den Bereich Gottes, in die Nähe und Gemeinschaft Gottes gelangen. Die Gemeinschaft mit Gott wird im Alten Bund durch den Altar vermittelt, im Neuen Bund durch Christus, näherhin durch dessen Kreuzesopfer. Der hl. Paulus spricht im 1. Cor von einer T e i l n a h m e am Tisch des Herrn sowie von der Teilnahme am Leib und Blut des Herrn[47]). Die Stelle lautet: „Ist der Segenskelch, den wir segnen, nicht Teilnahme am Blute Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht die Teilnahme am Leibe Christi?... Haben nicht die, welche die Opfer essen, eine Teilnahme am Altar?... Ihr könnt nicht am Tisch des Herrn teilnehmen und am Tische der bösen Geister." Welche Vorstellung von einer Teilnahme am Altar liegen diesen Worten zugrunde? Im sakralen griechischen Sprachgebrauch findet das entsprechende Wort häufig Anwendung bei Opfermahlzeiten. Beim Essen und Trinken kommt es zu einer inneren Aufnahme der geheimnisvollen göttlichen Kraft. Die

44) Ebenda, S. 23.
45) Abhandlung in der Ben. Mon 25 (1949), 337 f. Vgl. eine demnächst erscheinende Schrift des gleichen Verfassers: „Wie nehmen die Gläubigen am Meßopfer teil?".
46) Jungmann, Missarum Selemnia II, 284.
47) 1 Cor 10, 16 ff.

Gemeinschaft mit Gott ist das Ziel der religiösen Mahlzeiten. Der Opfergedanke fehlt hier vollständig. Dem Alten Testament ist der Gedanke einer Anteilnahme an Gott durch ein Mahl fremd. Das Wort drückt eine viel zu innige Gemeinschaft aus, als daß der alttestamentliche Mensch sie auf sein Verhältnis zu Gott anzuwenden wagte. In den entscheidenden Kapiteln Ex 24 und Dt 12 ist wohl die Rede von Opfermahlzeiten. Aber nicht durch diese, sondern durch den Bundesschluß kommt die Verbindung mit Gott zustande, durch die Besprengung des Altares mit Blut, durch den Altar selbst, der die Gegenwart Gottes darstellt und verbürgt. Dagegen spricht Philo von der engen Gemeinschaft, die zwischen dem Frommen und Gott beim Kult durch das Opfermahl entsteht.

Die Teilnahme am Opferleib des Herrn und an seinem Opferblut ist für den hl. Paulus das Eingehen in den Tod Christi, d. h. das geistige Hineinwachsen in die Opfergesinnung des Herrn, die gegenwärtig erlebte Teilnahme am Opfertod des Herrn. Das „Brotbrechen" ist die „Teilnahme am Leib des Herrn" und die „Segnung des Kelches" ist die Teilnahme an seinem Blute. Der Nachdruck liegt nicht auf dem sichtbaren Vorgang des Essens und Trinkens und auch nicht in der räumlichen Beziehung zu einem sichtbaren Altar, sondern auf dem geistigen Vorgang des inneren Eingehens in Christi Opfertod. Es wird durch das Essen des Brotes und das Trinken des Kelches der Tod des Herrn gefeiert, er wird proklamiert und vergegenwärtigt. In der großen eucharistischen Rede bei Jo 6 sagt der Herr: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt." Christus ist gekommen, damit er durch die Hinopferung seines Leibes der Welt das Leben Gottes vermittle. Durch sein Sterben will er das Leben bringen. „Mein Fleisch für das Leben der Welt" ist nur eine Umschreibung für sein Sterben. Das Brot, das wir in der Meßfeier genießen sollen, ist das Sterben des Herrn, es ist der Opferleib und das Opferblut des Herrn. Wir müssen also das Opfer Christi selbst uns gleichsam einverleiben, müssen Teilhaben an seinem Opfer oder seinem Altar, dann erst ist der leibliche Empfang der hl. Kommunion wirksam und fruchtbar und wird uns mit dem himmlischen Segen erfüllen. Hier das Anliegen des vorliegenden Artikels: Die Messe ist zuerst Opfer und wir müssen zuerst einswerden mit dem sich opfernden Hohenpriester; und auf Grund dieser Einswerdung können wir auch die leibliche Einswerdung durch die hl. Kommunion vollziehen. Man darf die äußere Mahlgemeinschaft nicht isolieren von der inneren Opfergemeinschaft mit dem Herrn. Das liegt in der Wortverbindung „Aus dieser Teilnahme am Altar", welche die Quelle unseres Kommunionempfanges ist. Es gilt doch gerade hier: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts" [48]).

Der eigentliche Kultort des Hohenpriesters ist nach dem Hebr-Brief der Himmel: „Die Hauptsache ist: Wir haben einen Hohenpriester, der sich zur Rechten des Thrones der Majestät niederließ. Er verrichtet den Dienst im Heiligtum, im wahren Zelt, das der Herr erbaut hat... Christus ist als der Hohepriester der zukünftigen Güter erschienen. Er trat in das größere und vollkommnere Zelt ein, das nicht von Menschenhand gemacht und überhaupt nicht von dieser Welt ist... Er ging mit seinem eigenen Blut ein für allemal in das Allerheiligste hinein" [49]). Dieses, vor die Majestät

[48]) Jo 6, 63.
[49]) Hebr. 8, 1 ff.; 9, 11 ff.; 9, 24.

des Vaters getragene Opferfleisch und Opferblut des Herrn empfangen die Mitopfernden „ex hac participatione altaris" auf Grund ihres Mitvollzugs des hl. Opfers, auf Grund ihrer Einswerdung mit dem „Lamm, das da war wie geschlachtet", auf Grund ihrer Teilnahme am himmlischen Altar. Die Bitte im Supplices-Gebet, hinaufgetragen zu werden auf den erhabenen Altar, bedeutet das Eingehen in den Opferdienst Christi im Himmel. Die das hl. Opfer feiern und an seinem Mahle teilnehmen, dürfen nicht „dem Zelte dienen", dürfen nicht in ihrem eigenen Geiste Gott verherrlichen wollen, sie müssen vielmehr „außerhalb des Lagers" sein [50]), sie müssen sogar „diese Welt verlassen"; denn „immer wird die Liturgie der Kirche Teilnahme an einer himmlischen Liturgie bedeuten" [51]). Was den Juden verwehrt war, vom Altare zu essen, am Altare teilzunehmen, das ist das Vorrecht der Christen geworden. Sie haben Anteil am Priestertum Christi [52]), und damit die Befähigung, an den Heilshandlungen Christi teilzunehmen. Nachdem die Wandlung vollzogen ist, steigt die Opfergemeinde im Anamnese-Gebet („Darum sind wir eingedenk ...") zum Vater empor. Die Heilstaten der Passion, der Auferstehung und Himmelfahrt werden wirksam, ja die Parusie wirkt voraus. Der Herr sagt vor seinem Leiden: „Ich bin vom Vater ausgegangen und in diese Welt gekommen. Jetzt verlasse ich die Welt und gehe hinüber zum Vater" [53]). In diesen Hinübergang, in dieses Pascha, wird die Opfergemeinde bei der Meßfeier aufgenommen. Sie geht gerade im Anamnese-Gebet mit dem Herrn durch dessen Passion, Auferstehung und Himmelfahrt hinüber zum Vater [54]). Die Opfergemeinde wird gleichsam auf den Fittichen dieser Heilstaten emporgehoben vor das Angesicht des Vaters und bringt die Opfergaben dar: Wir sind eingedenk der Passion, der Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesus Christus und bringen so (d. h. indem wir durch das Gedächtnis dieser Heilstaten vor Dein Angesicht in die Sphäre des verklärten Herrn und Hohenpriesters treten und seine Opfergesinnung uns zu eigen machen) Deiner erhabenen Majestät dar: das reine Opfer, das heilige Opfer, das unbefleckte Opfer, das heilige Brot des ewigen Lebens und den Kelch des immerwährenden Heils. Eingehend in den Opferdienst des „Lammes, das da ist wie geschlachtet", empfangen wir seinen Leib und sein Blut und werden mit allem Segen des Himmels erfüllt [55]). „Auf Grund dieser Teilnahme am Altar" meint also nicht einen Ort, sondern einen geistigen Vorgang. Man darf nicht eine dingliche Leistung oder eine räumliche Beziehung an die Stelle geistig-persönlicher Begegnung setzen. In den (verwandten) Epiklese-Gebeten ist mehr die Wirksamkeit des Hl. Geistes betont, im Supplices-Gebet mehr das geistige Tun des Menschen beim Eingehen in den priesterlichen Dienst, in den Opferdienst des Herrn. Beides gehört zusammen und eins ist ohne das andere gegenstandslos. Man kann weder die Gnade Gottes vom menschlichen Tun noch das menschliche Tun von der Gnade Gottes isolieren, am wenigsten beim Gebet und Gottesdienst. In wunderbarer Harmonie findet sich dieses

50) Hebr. 13, 12.
51) Peterson, Erik, in: Ben. Mon. 1934, 47. Vgl. Pascher, Eucharistia, 131 ff.
52) Näheres darüber in Durst, B. De characteribus sacramentalibus, Rom 1924.
53) Jo 16, 28.
54) Zur dogmatischen Deutung des Gebetes vgl. Durst, B. in Ben. Mon. 1950, 1 ff.
55) Gihr, Meßerklärung 611: „Altar ist nicht eine Opferstätte im Himmel, sondern bezeichnet jenes Opfer des Lobes, der Huldigung und Danksagung, das die verklärte Kirche im Anschluß an das glorreiche Haupt Jesus Christus ewig darbringt."

Zusammenwirken im Supplices-Gebet, das ja das hl. Opfer heilwirkend machen soll für die Mitfeiernden. Dies aber geschieht dadurch, daß die Gläubigen eingehen in die Opfergesinnung Christi, in seinen Opferdienst, d. h. daß sie am erhabenen Altar partizipieren, und aus dieser Participatio und kraft dieser jetzigen Participatio den Leib und das Blut des Herrn empfangen und dadurch mit allem Segen des Himmels erfüllt werden. Das innere Hineinwachsen in die Opfergesinnung Christi muß bei jeder Meßfeier vollzogen werden; denn wir empfangen ja die hl. Eucharistie aus dieser Teilnahme am Altar [56]). Dem inneren Vorgang soll dann auch der äußere entsprechen. Darum betont Pius XII. in der Enzyklika „Mediator Dei" mit Papst Benedikt XIV. die gerechte Forderung der Gläubigen, mit den in der gleichen Messe konsekrierten Hostien gespeist zu werden: „Damit noch mehr und klarer offenbar werde, daß die Gläubigen durch den Empfang der heiligen Eucharistie am göttlichen Opfer selbst teilnehmen, lobt unser Vorgänger unsterblichen Andenkens, Benedikt XIV., den frommen Sinn derer, die bei der hl. Messe nicht bloß mit der himmlischen Speise genährt zu werden verlangen, sondern überdies mit den in der gleichen Messe selbst konsekrierten Hostien gespeist zu werden vorziehen, obgleich, wie er selbst erklärt, man wahrhaft und wirklich am Opfer teilhat, auch wenn es sich um eucharistisches Brot handelt, dessen Verwandlung schon früher ordnungsgemäß vollzogen wurde. Er schreibt nämlich: ‚Außer jenen Gläubigen, denen vom zelebrierenden Priester in seiner Messe selbst ein Anteil an der von ihm dargebrachten Opfergabe dargereicht wird, nehmen zwar auch diejenigen am gleichen Opfer teil, denen der Priester die, wie gewohnt, aufbewahrte Eucharistie austeilt; dennoch hat die Kirche nie verboten, noch verbietet sie jetzt, daß der Priester der Frömmigkeit und der gerechten Bitte derer willfahre, die bei Anwohnung der heiligen Messe zur Anteilnahme an dem gleichen Opfer zugelassen werden sollen, das sie ja auch selbst in der ihnen zustehenden Weise darbringen; die Kirche billigt und wünscht sogar, daß dies nicht unterlassen werde, und sie würde jene Priester tadeln, durch deren Schuld und Nachlässigkeit den Gläubigen eine solche Anteilnahme verweigert würde" [57]). In den Darlegungen über das hl. Meßopfer und in den Ausführungen über die hl. Kommunion betont Pius XII. besonders das Eingehen der Gläubigen in die Gesinnung des Hohenpriesters Jesus Christus. Der Papst legt Wert darauf, die Vollständigkeit des hl. Opfers auch ohne die Kommunion der Gläubigen gewahrt zu sehen. Er hebt stark hervor, daß nicht die Kommunion, sondern die Wandlung der Höhepunkt der Meßfeier ist. „Es irrt also vom Weg der Wahrheit ab, wer das heilige Opfer nicht feiern will, außer wenn das christliche Volk zum Tisch des Herrn hinzutritt. Noch mehr ist im Irrtum, wer ... spitzfindig behauptet, es handle sich hier nicht nur um ein Opfer, sondern nur um ein Opfer und zugleich ein Mahl der brüderlichen Gemeinschaft, und es sei die gemeinschaftlich empfangene Kommunion gleichsam der Höhepunkt der ganzen Opferfeier. Das eucharistische Opfer ist seiner Natur nach eine unblutige Hinopferung der göttlichen Opfergabe, was auf geheimnisvolle Weise

---

[56]) In der Bibl. der Kirchenväter, Kempten 1877, Bd. 80, der die ambrosianische Liturgie enthält, übersetzt Theodor Kranzfelder die Wendung „Ex hac altaris participatione" mit „als Teilnehmer am Opfer".

[57]) Pius XII „Mediator Dei", authentische Übersetzung im Sebaldus-Verlag, Nürnberg 1948, S. 67.

durch die Trennung der heiligen Gestalten und durch ihre Darbringung an den ewigen Vater zum Ausdruck kommt. Die heilige Kommunion gehört zu dessen Vollständigkeit und zur Teilnahme daran (d. h. am Opfer) mittels der hochheiligen sakramentalen Vereinigung“ [58]). Die hl. Kommunion ist also eine besondere Weise der Teilnahme am hl. Opfer. Das ist noch einmal deutlich bei der Ermahnung zur geistlichen und sakramentalen Kommunion ausgesprochen: „Die Kirche wünscht vor allem, daß die Christen — besonders wenn sie nicht leicht das eucharistische Mahl in Wirklichkeit empfangen können — es wenigstens durch das Verlangen empfangen, und zwar so, daß sie durch Erweckung lebendigen Glaubens, durch demütig und ehrfürchtig hingegebene, dem Willen des göttlichen Erlösers sich ganz überlassende Seelenhaltung in möglichst brennendem Eifer der Liebe sich mit ihm verbinden. Doch das genügt der Kirche noch nicht. Da wir nämlich durch den Empfang des Engelsbrotes auch auf Grund der sakramentalen Kommunion des Opfers teilhaftig werden können, will die Kirche, daß wir wirksamer die Frucht der Erlösung dauernd in uns erfahren, und sie wiederholt ihren Kindern die Einladung Christi, des Herrn: ‚Nehmt hin und eßt... Tut dies zu meinem Gedächtnis‘“. Dann richtet der Papst die Bitte an Gott, Er möge bewirken, „daß die Gläubigen, wenn sie können, sogar täglich am göttlichen Opfer nicht bloß in geistiger Weise teilnehmen, sondern auch durch die Kommunion des hochheiligen Sakramentes, indem sie den Leib Jesu empfangen, der für alle dem ewigen Vater dargebracht wurde“ [59]).

Das Supplices-Gebet stellt den innigen Zusammenhang her zwischen Opfer und Opfermahl. Der Vollzug desselben stellt an uns die große Forderung, eine ernste geistige Arbeit zu leisten, hineinzuwachsen in den Opferdienst des Lammes, das da war wie geschlachtet, und auf Grund dieser Teilnahme am himmlischen Altar das eucharistische Brot zu empfangen. Der Empfang der hl. Kommunion soll in lebendiger Verbindung mit dem Opfergeschehen der Meßfeier stehen. Je inniger der Einzelne in die Opfergesinnung des verklärten Herrn eingeht, also die participatio altaris vollzieht, und diese geistige Einheit mit dem sich opfernden Christus durch den Empfang des hochheiligen Opferleibes und Opferblutes Christi besiegelt und vollendet, desto mehr wird er auch mit allem Gnadensegen des Himmels erfüllt werden. Je mehr der Einzelne eingeht in das Haupt, um so tiefer wird auch die Gemeinschaft und Einheit der Opfergemeinde, die um den Altar versammelt ist.

Überaus reich ist der Inhalt des Supplices-Gebetes, fordernd ist sein Vollzug. Es schlägt die Brücke zwischen irdischer und himmlischer Liturgie, verbindet alle opfernden Gläubigen mit dem Haupt und durch das Haupt mit dem Ewigen Vater. Aber soviel man auch über dieses Gebet nachdenkt, es bleibt ein heiliges Dunkel über dem mysterienreichen Supplices-Gebet ausgebreitet. Wir müssen dem Diakon Florus recht geben, der sagt: „Die Worte des Mysteriums sind so tief, so bewundernswert, so staunenerregend! Wer kann sie genügend begreifen? Wer kann würdig darüber sprechen? Sie sind eher ehrfürchtig und mit heiliger Scheu zu betrachten als mit dem Verstand begrifflich zu erklären“ [60]).

---

58) Ebenda, S. 65.
59) Ebenda, S. 67 f.
60) MPL 119, 58.

Der Christ im Wagnis

Ein Kapitel existentieller Theologie

Von Viktor Schurr CSSR, Gars

Das Wort „Wagnis" ist auch katholischerseits heute sehr gang und gäbe geworden. Läßt es sich auf das christliche Leben anwenden? Zur Klärung der Frage unterscheiden wir den objektiven und existentiellen Bereich des Christlichen. Zwar fordert schon die Erkenntnis des Religiösen in die Innerlichkeit und ruft zum Vollzug im Dasein: Gott gegenüber kann ich mich nie unbeteiligt verhalten; da wird ohne persönlichen Aufschwung selbst der Gedanke matt und verliert. Aber es läßt sich aus dem Innewerden des Göttlichen die Schicht des Objektiven methodisch abheben und vor den Verstand bringen. Das Existentielle verlangt um seiner selbst willen nach dieser Abstraktion, denn sein Ernst kommt nur aus der objektiven Wahrheit und damit aus dem Gebrauch der Vernunft.

I.

Das Wagnis um die Wahrheit

Seit der Ächtung des rationalen Weges zu Gott mußte der Überstieg ins Religiöse zum Wagnis werden.

Kant wies dem Geiste nur die Erscheinungswelt zu und entwürdigte ihn zum Helfer ausschließlich der Physik, Mathematik und Naturwissenschaften. Durch Schleiermacher wurde das Gefühl das Organ des Heiligen. Dorthin flüchtete man sich um so lieber, als das Irrationale wie zu einem Asyl wurde vor den Angriffen der Ratio gegen das Christliche. Als später die phänomenologische Methode, die nur das dem Menschen im Aktvollzug sich unmittelbar Zeigende analysiert, als ausschließliches Verfahren gewählt wurde, konnte man wieder nur diskontinuierlich zur Urwirklichkeit gelangen. Und wenn, wie es eigentlich schon seit Luther und dann durch Kierkegaard, Karl Barth und Jaspers geschah, Gott so extrem als Subjekt, als ungegenständlich gefaßt wird, daß die (rationale) Wahrheitsfrage vor ihm gar nicht gestellt werden kann, so hilft eben nur der (philosophische oder theologische) Glaube als Willensentschluß über den Abgrund.

Ins Wagnis weist überdies das neuzeitliche Lebensgefühl. Die Sicherheit von gestern und die Unsicherheit von heute führen beide zum gleichen Resultat. Im soliden Besitz von Leben und Gütern stand der Mensch des 19. Jahrhunderts fest auf dieser Erde und entfremdete sich der höheren Welt. Wo diese trotzdem bejaht wurde, mußte das dem herrschenden Diesseitspathos, von dem auch der Christ schwer sich ganz lösen kann, als riskant vorkommen. Irdisches für Unsichtbares opfern, ist für den „Bürger" immer eine gewagte Sache. Nun ist das Vertrauen auf das Beständige zu-

sammengebrochen. Die Unsicherheit schon in Erdendingen breitet sich leicht auch auf das Transzendente aus. Gewiß vermag der Bankrott der Diesseitskultur das Auge zu öffnen für das Aufleuchten Gottes in Christus. Aber wo es bei einem modern empfindenden Menschen dazu kommt, ist der Hang da, „ohne Bedacht" religiös zu sein: apologetisches Verstandesverfahren ist ihm unsympathisch und dann unwirksam; es kann sogar sein, daß man aus Schwermut ins Irrationale, ins Ungerade verliebt ist.
Der Denker muß gegenüber dem Zeitgeist, der voranführen und verführen kann, offen und vorsichtig sein. So obliegt ihm, opportune — importune, die Anstrengung des Begriffes.

1.

Das ethische Wagnis um die Wahrheit

Durch die Schwäche des Verstandes und noch mehr des Willens und schon durch den Prüfungsstand ist der Mensch in die Möglichkeit des Irrens und damit in die Gefährdung gestellt. Je ungeordneter das Innere des Menschen, je nervöser und belasteter die Psyche, je entgleister die Zeiten sind, desto gehemmter wird der Durchbruch zum ersehnten Licht. Das Gelingen der Erkenntnis ist von der gesamtmenschlichen Einstellung bedingt (vgl. Joh 3,19 ff; 7,16 f). Auch vom Objekt her ist im Erkennenden innere Höhe gefordert. Je erhabener und lebenswichtiger und gefährdeter eine Wahrheit ist, desto mehr hängt das Einholen derselben von ethischen Voraussetzungen ab: Bin ich ihrer würdig oder werde ich sie verfehlen?

2.

Das blinde Wagnis um die Wahrheit

„Für die, die nichts wünschen, als zu sehen, ist Licht genug, und Finsternis genug für die, die entgegengesetzt gestimmt sind" (Pascal, Pensées fr. 430). Nicht als ob gleiche Gründe für Wahrheit und Irrtum, für Glaube und Unglauben stünden und dieser Schwebezustand nur voluntaristisch zu beheben wäre. Es gibt kein vernunftblindes Wagnis um die Wahrheit, weder beim Wissen noch beim Glauben. Und doch hat gerade dieses die Freude des „modernen" Menschen. Deshalb müssen wir darüber ausführlicher handeln.

a) Bei den religiös-natürlichen Grundwahrheiten (Gottes Existenz und unser jenseitiges Fortleben) kommt jeder Mensch guten Willens, der also tut, was an ihm liegt, zum Licht. Mittels der Offenbarung ist auch der Gesamtheit der Menschen darüber ein klares, sicheres und lichtvolles Wissen möglich. Dessen versichert uns die Kirche[1]), die Heilige Schrift[2]) und die Erfahrung der Christenheit. Es hat sich erfüllt: „Sie alle werden mich erkennen, vom Kleinsten bis zum Größten" (Jer 31,34). Es ist auch nicht so, daß der Mensch oder gar der Christ es für gewöhnlich nur zu einem dürftigen, knappen Ja bringe und, darauf sich stützend, des überall mächtig drohenden Neins sich wagend erwehre — was das Gute habe, daß

---

[1]) Siehe die Lehräußerungen Pius' IX. und des Vaticanums (z. B. Denz. 1785 f) gegen den Fideismus und Traditionalismus sowie Pius' X. gegen den Modernismus (Denz. 2072; 2145) und Pius' XII. gegen heutige Irrtümer (Humani generis, AAS 42, 1950, pp. 562, 570, 571, 575).
[2]) Sap 13,1—9; Röm 1,19 ff; cfr Röm 15,14; 1 Kor 1,5 f; Eph 1,8.

der Viator nicht erstarre, sondern sich in fruchtbarer Unruhe erhalte. Der Christ lebt im großen und ganzen in der reichen Selbstverständlichkeit von Gottes Dasein und Vergeltung. Das gehört zu seiner Erlösung, denn diese Wahrheiten entwerfen den geistigen Horizont und das Firmament, das feste Himmelsgewölbe: nur unter einem solchen, das einen Einsturz nicht befürchten läßt, kann man frei atmen. Anders gebricht es dem Menschen an seelischer Gesundheit. Sind also diese Wahrheiten das Umgreifende, dann bewältigen sie selbst die fernsten Dunkelheiten des Lebens [3]), auch wenn sie nur verbürgen: es gibt eine Antwort auf jegliches, die ich einmal wissen werde, auch wenn ich sie jetzt nicht weiß. Das genügt, denn: Iddio basta!

Hier ist eine dauernde intellektuelle Sicherheit vorhanden, ohne Wagnis, wenn auch nicht ohne Kampf (cfr Denz. 1643) und Bedrohung. Und sie hält sich unbeirrt durch. Mit Recht! Weil auch tausend Schwierigkeiten noch keinen Zweifel ergeben (Newman). Es gibt einen schlichten hellen Verstand, dem selbst keine Kritik Kants gewachsen ist.

Jüngst hat Bernhard Welte den großartigen und imponierenden Versuch gemacht, Thomas von Aquin und Karl Jaspers auf der Ebene des „philosophischen Glaubens" sich begegnen zu lassen [4]). Das Problem ist hier einschlägig. Wir wollen deshalb darauf kurz eingehen. Welte sieht das Grundübel bei Jaspers, die Leugnung der Analogia entis. Diese hat zur Folge, daß „alle angewandten Begriffe zu Chiffren werden, die überall durch andere ersetzt werden können. Damit aber löst sich der Ernst des zu verantwortenden Wortes . . . und alles kommt in eine Schwebe" (183). So muß die Transzendenz ohne deutliche Gestalt, gleichsam antlitzlos und in der Geschichte als verschwindende Größe bleiben. Die Philosophie muß darum nach der Religion als ihrem anderen Pol rufen. — Jaspers hält sich nur an die phänomenologische Methode und lehnt grundsätzlich jeden diskursiven Weg zum Sein-Selbst (= Gott) ab, was aus seiner Grundposition nur logisch ist.

Welte anerkennt selbstverständlich die klassischen Gottesbeweise, die Möglichkeit und Notwendigkeit einer certa cognitio des göttlichen Seins durch die natürliche oder philosophische Vernunft (136 ff). Aber er hält dafür, beim Aquinaten seien Ansätze für einen „philosophischen Glauben" gegeben: der eigentümliche Gegenstand des menschlichen Intellektes ist die quidditas rei sensibilis (92 ff). Beim Ausgreifen auf die Urwirklichkeit übersteigt aber der Geist diesen seinen eigensten Bereich und muß darum jenseits von ihm nur Dunkel und Abgrund finden, der als solcher den Geist nicht bewegt; es zeigt sich nichts, was ihn zur Zustimmung bringen könnte; so muß diese vom Willen kommen. Eine Zustimmung aber, bei der der Intellekt nicht von seinem proprium objectum, sondern vom Willen bewegt wird, nennt Thomas „Glauben" (De veritate qu. 14,1) (158—162). — Wir nehmen dazu in drei Phasen Stellung:

Beim Schlußverfahren mittels des Kausalitätsprinzips trifft zwar der Verstand bei Gott auf keine quidditas (im eigentlichen Sinn) und damit auf keine direkt umgreifbare Inhaltlichkeit, aber er trifft auch nicht auf eine volle Dunkelheit, sondern auf Abschattungen des göttlichen Seins. Von ihnen erhebt er sich via remotionis et affirmationis zur positiven Fülle der Transzendenz. So wird der Intellekt gewiß nicht unmittelbar, aber mittelbar („mediate" i. e. „conclusionibus demonstrativis") vom Intelligibile bestimmt (De veritate l. c.). Ein Willensbefehl kommt hier also nicht in Frage und darum auch kein Glaube. Allerdings, wie jede Person wird erst recht das absolute Ich nur durch das Weltnetz von Raum und Zeit in vermenschlichter und verdinglichter Umsetzung noetisch erreicht, so daß unsere Gotteserkenntnis immer als sehr unzulänglich erlitten wird und zur existentiellen Begegnung mit dem „Unnennbaren" treibt [5]).

---

[3]) Insofern hält der verführerische Vergleich Peter Wusts nicht her: „Unsere Vernunft hat gleichsam nur die minimale Leuchtkraft einer winzigen Kerze. Auf der anderen Seite überwiegt bei aller Analogie des Seins doch so sehr das scheinbar Labyrinthische, Irrationale, Unstimmige und Unberechenbare, daß ein oberflächlicher Rationalismus immer in Gefahr ist, die Wirklichkeit entweder begrifflich zu vergewaltigen oder an dem Schein ihrer Irrationalität zu verzweifeln. Und hier setzt das eigentliche Wagnis der Weisheit ein. Die wahre Lebensweisheit wagt auf das Minimum der menschlichen Sehfähigkeit das Maximum des Glaubens an die universale Ordnung" (Ungewißheit und Wagnis. 3. Aufl., München 1940, S. 294 f).

[4]) Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, in: Symposion, Band II. 1949 (Freiburg i. Br. 1949) S. 1—190. Unsere Hinweise im Text beziehen sich alle auf dieses Werk. — Weiters kommen in Betracht: B. Welte, Die Glaubenssituation der Gegenwart. Ein Vortrag. Freiburg i. Br. 1949. — B. Welte, Zur geistesgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie, in: Theologische Quartalschrift 130 (Tübingen 1950) S. 385—406. Nach dieser interessanten Studie ist das Heilige nicht eine Sonderkategorie neben anderen (gegen R. Otto), sondern überkategorial. Das ihm gemäße Organ ist der Grund des Geistes, die Vernunft an sich selbst. So ist das Heilige nicht einem blinden Vermögen überliefert, sondern ist an die Vernunft verwiesen, an das helle Organ der Wahrheit; es ist rational in überkategorialer Weise. Damit bezieht Welte Front gegen den Irrweg von Kant bis zu den Modernisten. — Vgl. B. Häring CSSR, Das Heilige und das Gute. Krailling 1950.

[5]) Siehe in meinem Buch „Wie heute predigen?" (Stuttgart 1949) das Kapitel „Personalismus", bes. S. 66—71.

Beim phänomenologischen Aspekt (an dessen Darstellung Thomas nichts lag, S. 161 Anm. 428) wird im Ausgreifen nach Gott zwar der Verstand ins Nichts, d. h. ins Nicht-Etwas (= Nicht-Welthafte), also eindeutig ins Transzendieren, aber nicht eindeutig in die Transzendenz verwiesen. Die Wirklichkeit derselben zeigt sich ja nicht unmittelbar, sondern kann nur erschlossen werden, nämlich daraus, daß Seiendes wirklich ist (140 ff). Auf rein phänomenologischem Wege kann der Intellekt auf Willensbefehl kein (gläubiges) Ja zum Sein-Selbst geben, weil weder dieses als Wahrheit (objectum cognitionis) noch auch ein Verstandes- und Willensmotiv für dasselbe (beides wäre notwendig!) unmittelbar hervortritt. Soll es hier zum Resultat kommen, muß die diskursive Methode hinzutreten. Diese ist beim Gottesbeweis von jedem anderen demonstrativen Verfahren durchaus verschieden, wie Welte, Siewerth folgend, in einer vertieften Schau des Kausalsatzes sehr gut zeigt (138—147; 154 ff). Es ist nicht wie beim innerweltlichen Wissen ein kategoriales, sondern transzendentales Ergreifen des Seins. Auch J. B. Lotz S. J. (Scholastik 1940, 54 f) hat darauf hingewiesen: Auf dem Weg zu Gott muß vor dem eigentlichen Ratiocinium „uns die (immanente und transzendente) Fülle [d. h. das allgemeine und subsistierende Sein] zunächst im Innewerden als ungegenständlicher Raum aufgehen", was freilich nie möglich ist, „ohne daß sie in einer ‚Erscheinung' aufgeht, ohne daß sie also bereits einem gewissen Ausschnitt nach oder abschattungshaft vergegenständlicht ist" (ein volles Dunkel zeigt sich also nie). Von da aus ist dann der diskursive Überstieg in die Urwirklichkeit vorzunehmen. Hier ist es, wo Thomas und Jaspers sich am nächsten und fernsten sind. —
Beim existentiellen Vollzug ist klar, daß es nicht ohne einen Willensentscheid, ohne „Glauben" oder, genauer gesagt, ohne Vertrauen zum Esse ipsum geht. Da handelt es sich nicht mehr bloß um intellektuelle Erhellung, sondern in ganzheitlichem Aufschwung zu Gott um das je meinige Sein oder Nichtsein, um „mein" endgültiges Heil (das wird Thema der zweiten Hälfte unserer Studie sein). Da falle ich hinein ins Dunkel der Transzendenz, d. h. ich weiß nicht, ob ich bei Gott der Liebe oder des Hasses würdig sein werde. So bin ich vor die Alternative gestellt: Verzweiflung oder Vertrauen. Da gilt dann tatsächlich: „In diesem Entweder-Oder . . . weist immer eine ursprüngliche Helle eindeutig, wenngleich nicht zwingend, auf das Vertrauen als das Gute und Tragende und insofern Seinsmächtige gegenüber der Verzweiflung hin" (131). In diesem existentiellen Bereich gibt es einen „philosophischen Glauben" oder besser eine Vermutung, den Mut des Vertrauens, daß Gott für mich der grenzenlos Erfüllende ist und sein wird. Im Existentiellen als solchen ist mit Welte Jaspers weithin zuzustimmen, aber ebenso von ihm Abstand zu nehmen durch die Erklärung: die existentielle Vergewisserung der göttlichen Transzendenz, die zugleich die unendliche Sorge und Angst um „mein" Heil ist (vgl. S. 64—70), muß in sich, soll das Ganze Ernst haben, ein Verstandesverfahren von streng demonstrativem Charakter enthalten. Um dessen Herausschälung ging es uns oben. Dieses Ratiocinium ist auch außerhalb des Existentiellen an sich möglich und schlüssig, wenn es auch dann in Gefahr kommt, daß seine Kraft zerfällt.

b) Soweit über das Wissen der objektiven Wahrheit im Religiösen. Jetzt gehen wir über zum (theologischen) Glauben[6]) an dieselbe. „Der Glaube ist ein Wagnis." Man vernimmt dieses Wort auch oft unter Katholiken. Ob sich hier nicht die Macht des Zeitgefühls (siehe oben!), verstärkt durch die Einflüsse der dialektischen und existentialistischen Theologie, zu wenig kontrolliert auswirkt? Dabei wird übersehen, daß diese akatholischen Richtungen unseren Fragepunkt gar nicht haben und nicht wollen, weil es bei ihnen nicht um das Objektive, sondern um das Existentielle geht.

Gewiß kann man vom „bürgerlichen" und diesseitsseligen Standpunkt aus von einem Wagnis des Glaubens reden, „Der animalische Mensch erfaßt nicht, was vom Geiste Gottes kommt" (1 Kor 2,14). Das Höhere ist für das Niedere immer riskant. Von hierher spricht z. B. Newman in seiner Predigt „Die Wagnisse des Glaubens"[7]): „Wer gäbe nicht ohne weiteres zu, daß der Glaube darin besteht, etwas zu wagen, ohne zu sehen?" (S. 337). Für die irdische Einstellung ist echtes Christentum ein ungeheures Wagnis. Es ist verlangt, auf Gottes Wort hin diese Welt für die zukünftige zu wagen. Aber der „weltliche Mensch" im Christen ist nur ein Teil, sein minderer Teil, und berechtigt darum nicht zu der schlechthinnigen Aussage: „Der Glaube ist ein Wagnis."
Es ist nicht so, daß der Katholik auf ein Minimum menschlicher Leuchtkraft ein Maximum des Glaubens riskiert. Die apologetischen, auf

6) Für das Grundsätzliche über den Glauben siehe M. Schmaus, Katholische Dogmatik I (3. und 4. Aufl., München 1948) § 21—25. S. 132—150. — Die deutsche Thomas-Ausgabe. Summa theologica. Bd. 15. Glaube als Tugend. Heidelberg-München 1950. — W. Bartz, Das Problem des Glaubens. Trier 1950.

7) Ausgewählte Werke (ed. M. Laros). 5. Bd. (Mainz 1925) S. 333—342. Ein weiterer Gesichtspunkt für Newman, den Glauben als Wagnis zu bezeichnen, ist die Unsicherheit des Erfolges: „Keiner von uns weiß bestimmt, daß er beharren wird." Darüber handeln wir in unserem zweiten Teil.

geschichtliche Tatsachen und menschliche Zeugenschaft sich berufenden und darum nur moralisch sicheren Beweise begründen ja nicht den absolut wahren und festen Glauben (cfr Denz. 1169 sq); sie betreffen nicht den Glauben als solchen, nicht seine Innen-, sondern nur seine Außenseite, d. h. seine Vernünftigkeit und Sittlichkeit gegenüber dem Gewissen: „Du kannst und sollst glauben." Ihre Funktion zielt bloß auf die äußere natürliche Moralität des Glaubensaktes. Für eine Moralität selbst schwerstwiegender Art genügt aber im praktischen Leben eine moralische Sicherheit. Es steht also gleich auf gleich. Darum ist der Glaube, apologetisch gesehen, kein Risiko[8]).

Noch weniger ist er es unter d o g m a t i s c h e r Rücksicht. Der theologische Glaube ist nie größer als sein intellektuelles Motiv, denn: credo in Deum propter Deum. Es ist wahr: dem Verstand ist der Glaubensinhalt weder unmittelbar (intuitive) noch mittelbar (discursive) erhellt. Der Glaube ist dunkel. Darum wird der Intellekt nicht wie beim Wissen durch Einsicht, sondern über den Willen durch Autorität zur Bejahung bestimmt. Außer dem gewöhnlichen Antrieb, wodurch der Wille alle Fähigkeiten des Menschen bewegt (St. Thomas, De veritate 14,1), gibt der begnadete Wille nach Aufweis der Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht einer Wahrheit dem Verstand den Befehl, eine der göttlichen Autorität entsprechende, also über alles feste Zustimmung zu geben. Der Glaube ist frei. Zu seinem Vollzug gehört wesentlich der Wille. Dessen Geheiß darf aber nicht so aufgefaßt werden, als ob es beim Glauben eines Mutes und Wagnisses bedürfte. Das mag nötig sein, um Hemmungen einer an irdische Sicherungen und an natürliches Wissen gewohnten Seele zu überwinden, aber nicht um über brüchige Stellen auf intellektuellem Gelände hinwegzuhelfen. Der Wille hat nicht das Verstandesmotiv zu ersetzen. Ein solches ist vorhanden und hält durchaus her: die (allerdings verhüllte) Urwahrheit. Diese zu umgreifen und auf den Offenbarungsinhalt anzuwenden, das befiehlt der Wille dem Verstand: Quod videt Deus, crede tu! (St. Augustin). Auf diesem Sachverhalt, nicht auf dem imperium voluntatis, fundiert innerlich die Absolutheit des Glaubens. Diese ist nicht ersprungen, sondern begründet. „Wer glaubt, hat einen hinreichenden Bestimmungsgrund zum Glauben; denn er wird dazu veranlaßt durch die Autorität der durch Wunder bestätigten göttlichen Lehre und, was mehr ist, durch einen inneren Antrieb des ihn einladenden Gottes. Er glaubt also nicht leichtfertig" (St. Thomas, Sa. theol. II II, qu. 2,9 ad 3).

D a ß sich der Glaube auf Gott verläßt, steht fest. W i e es dazu kommt, blieb jeder Glaubensanalyse trotz jahrhundertelangem Disput bis heute unerschlossen. Das ungelöste Problem ist, ob auch der Formalgrund des Glaubens, nämlich der offenbarende Gott, übernatürlich erkannt und wenn ja, ob ihm um seiner selbst willen beigepflichtet wird. — „So ist also der Glaube doch ein Sprung ins Dunkle?" Durchaus nicht! Das Rätsel des „Wie" erschüttert nie das sichere „Daß". Das Urteil z. B.: „Dort steht ein Haus" wird nicht dadurch unsicher, daß unerklärlich ist, wie aus einem

[8]) Siehe die autoritativen Darlegungen und Entscheidungen der Päpste Innozenz XI. (Denz. 1171), Gregor XVI. (Denz. 1622—1627), Pius IX. (Denz. 1637 ss), des Vaticanums (Denz. 1790, 1793 sq; 1812 sq), Pius X. (Denz. 2025; 2072; 2145), Pius XII., Humani generis. AAS 42 (1950) pp. 571.574.

Sinneseindruck eine geistige Aussage wird[9]). Der Glaube ist, wie alles, was dem Menschen zu Treue anheimgegeben ist, (wegen der Freiheit des Subjekts) bedroht, gefährdet, ungesichert; es gibt ein Bezweifeln und Scheitern des Glaubens, eine Kleingläubigkeit (hier ist nicht die Gewißheit, sondern die Intensität und der Einfluß des Glaubens auf das Leben gemindert). Aber es gibt (wegen seines Motivs) keinen Irrtum, keine Unsicherheit, keine Ungewißheit, kein Fiasko im Glauben: sein Formalgrund, Gott, ist für den Menschen kein Wagnis. Scio, cui credidi . . .! (2 Tim 1,12). Es ist also nicht wie bei einem Ich-Du-Verhältnis unter Menschen (z. B. in der Ehe), wo dem Verstand immer nur Wahrscheinlichkeitsgründe für die Verläßlichkeit des Partners zur Verfügung stehen und wo doch ein unbedingtes Vertrauen geschenkt wird. Wie diese Kluft zwischen Verstand und Vertrauen überbrückt wird, ist das Geheimnis der Person. Für die Glaubensanalyse als solche (d. h. für die logische Untersuchung über den tieferen Grund der Glaubenszustimmung) ist es nicht möglich und nicht nötig, dieses „Mysterium" als Faktor einzusetzen.

Wohl ist der Glaube von einer personalen und lebendigen, nicht bloß von einer logischen Art. Er ist ja engstens mit dem Heil verknüpft (sogar die fides historica ist ein actus salutaris). So hat er etwas Existentielles an sich. In dieser Sicht spielt dann freilich jenes „Geheimnis der Person" herein, das wir schon oben (S. 289) kurz erwähnten und unten noch näher darlegen werden. Ebenso sei nicht verkannt, daß Leben und Liebe ihre große Bedeutung haben für das Auffinden des Wahren; vornehmlich Heilswahrheiten brauchen den Einsatz des Herzens. Aber all das baut nicht und ersetzt nicht und erfaßt nicht aus sich das innere Gefüge der objektiven Wahrheit, die immer in einem intellektuellen Motiv gründen muß und damit dem Ganzen Stringenz und Gewicht im Leben gibt.

3.

Das besonnene Wagnis um die Wahrheit

Wird mit unserer obigen Ausführung im Glauben nicht alles entspannt und lässig? Keineswegs! Selbst im Bereich der sachlichen Wahrheit, um die es hier zunächst geht, ist über die Sicherungen des göttlichen wie auch kirchlichen Glaubens hinaus für die Religion und Theologie Raum genug, sich kühn vorzutasten in Neuheiten und Hypothesen, noch hinaus über die letzten orientierenden Zeichen und Zensuren, im Mut zur Ausnahme und Alleinigkeit. Pius XII. hat selber dazu aufgemuntert: man möge „sich von jenem wenig klugen Eifer fernhalten, der da meint, alles, was neu ist,

[9]) Kierkegaards Anliegen in den „Philosophischen Brocken" und im ersten Teil der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift" ist bekanntlich das Problem: „Kann man eine ewige Seligkeit auf ein geschichtliches Wissen bauen?" (Gesammelte Werke. ed. Chr. Schrempf, Bd. 6, Jena 1910, S. 113). Es ist „nichts leichter einzusehen, als daß im Verhältnis zum Geschichtlichen die größte Gewißheit doch nur eine Annäherung ist, und daß eine Annäherung zu wenig ist, seine Seligkeit darauf zu bauen" (S. 119). Die „Lösung" Kierkegaards ist das absolute Paradox des Glaubens: das Individuum wage gegen den Verstand zu glauben („Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil", Bd. 7 S. 120 u. ö.). Ob an diesem Radikalismus nicht mit schuld ist, daß Kierkegaard die Funktion des Geschichtlichen für den Glauben in unserem obigen Sinn (S. 289 f) nicht erkannt hat und vor dem Geheimnis des Glaubensaktes sich nicht schlicht beugte, sondern es durch Forderung eines blinden Sprunges vom Geschichtlichen zum Religiösen — rational erklären wollte? Es wäre nicht das erste Mal, daß dem Anti-Hegelianer der Vorwurf des Rationalismus gemacht werden müßte. In einer anderen Sache tut es z. B. Jean Wahl, Petite histoire de „L'Existentialisme", Paris 1947, p. 21.

schon deshalb, weil es neu ist, bekämpfen oder verdächtigen zu müssen ... Es bleiben viele, und zwar ganz wichtige Fragen, bei deren Erörterung und Erklärung die katholischen Exegeten ihren Scharfblick und ihr Talent in voller Freiheit betätigen können und müssen . . . Diese echte Freiheit der Kinder Gottes . . . ist Bedingung und Quelle alles wirklichen Erfolges und alles dauerhaften Fortschritts der katholischen Wissenschaft" (Divino afflante Spiritu, Herder-Ausgabe 1947, S. 51). Auf moralischem Gebiet ist es nicht anders: wo das Gewissen zu keiner beruhigenden Sicherheit gelangt, hat der einzelne auf eigenen Verlaß und eigene Gefahr das Dictamen rationis, die tunlichst sachgerechte Norm zum Handeln zu entwerfen. Die sog. Moralsysteme sind nichts anderes als das Ringen um ein Wagen, das sich soweit als möglich von den Ansprüchen des objektiven Gesetzes leiten läßt.

Wo Christentum wirklich lebt, dort ist es auch Wagnis, beim größten Gelehrten und beim einfachsten Gläubigen, Wagnis in dem Sinn, daß der einmalige Mensch in einmaliger Situation, zur Ungeborgenheit ausgesetzt, immer weiter ins Land der Wahrheit sich vortastet und über das richtige Vorgehen aus s e i n e m (freilich normierten) Gewissen und s e i n e r Klugheit entscheidet.

II.

Das Wagnis um das Heil

Auf dem bisher zurückgelegten Weg ist „die große Gefahr" noch gar nicht übernommen. Das geschieht erst im e x i s t e n t i e l l e n Gelände. Aber das Felsmassiv des Objektiven muß hiefür vorausgesetzt sein. Die absolute Gewißheit der objektiven Grundwahrheiten legt das Leben nicht lahm, sondern sie erst macht es zu einem unendlichen Wagnis. Wenn es „nichts gibt", was wage ich dann noch? Nietzsche läßt Zarathustra zu dem gestürzten Seiltänzer sprechen (Vorrede, 6): „Es gibt keinen Teufel und keine Hölle. Deine Seele wird noch schneller tot sein als dein Leib: fürchte nun nichts mehr". „Wenn du die Wahrheit sprichst, so verliere ich nichts mehr, wenn ich das Leben verliere." Wahrlich, was setzt der Nihilist aufs Spiel? Ein rein irdisches Leben, einen Hauch und Husch, vollständig belanglos in einem Weltall, das fernste Spiralnebel umkränzen. Oder das Gelingen einer schnell zerplatzenden Lüge: „Ich steh, als hätt' der Mensch sich selbst erschaffen." Oder höchstens eine Edeltat, versehen mit den negativen Vorzeichen einer Sinnlosigkeit im Gesamt. Wo ist da echtes Wagnis? Scheitern kann man nur am Felsen, nicht am Nichts! Wo kein Grund, da auch kein Abgrund! Wo keine Wahrheit, da auch kein Wagnis! Der nihilistische Heroismus leidet zu innerst an metaphysischer Impotenz. Es gebricht ihm an Kraft zur Größe.

„Wagen ist das Korrelat zur Ungewißheit; sobald die Gewißheit da ist (daß es z. B. „nichts gibt"), hört das Wagen auf" (Kierkegaard). Im Wagen des Nihilismus ist darum unterschoben der unruhige Zweifel: „Ob doch nicht...?", die prickelnde Spannung: „Ob Nichts oder doch Sein?" Dann aber kommt das Pascalsche „Argument der Wette" (fr. 233) zum Zug: Wenn auch das Gegenteil (Gott und Unsterblichkeit) möglich oder wahr-

scheinlich ist, gibt es kein sinnvolles [10]) Wagnis mehr gegen das Sein, sondern nur mehr das bestimmte Ja für das Sein. Denn: „Wenn Sie gewinnen, gewinnen Sie alles; wenn Sie verlieren, verlieren Sie nichts. Setzen Sie also, ohne zu zögern, darauf, daß (Gott) ist . . . Es geht um eine Ewigkeit des Lebens und der Seligkeit . . . (So) gibt es hier die Unendlichkeit eines unendlich glücklichen Lebens zu gewinnen, und eine Gewinnmöglichkeit steht gegen eine endliche Zahl von Verlustchancen, und das, was Sie einsetzen, ist endlich. Das hebt jede Wahrscheinlichkeit auf. Überall, wo das Unendliche ist und wo nicht eine Unendlichkeit von Verlustchancen der Möglichkeit des Gewinnes gegenübersteht, gibt es nichts abzuwägen. Man muß alles geben." Im Schlußresultat ist das Wagnis aufgehoben [11]).
So enthüllt sich: selbst bei einer Ungewißheit über die entscheidendsten Wahrheiten (Gott und Ewigkeit) kommt es zu keinem berechtigten Wagnis. Es gilt vielmehr: je gewisser die Urwirklichkeit für den Menschen feststeht, desto echter und mächtiger wird sein Wagnis. Je härter der Widerstand (die gegen-ständliche Wahrheit), desto höher schlägt das Wagen des Herzens (vgl.: „Des Herzens Woge schäumte nicht so schön empor und würde Geist, wenn nicht der alte stumme Fels, das Schicksal, ihr entgegenstünde." Hölderlin).

1.
Das Wagnis um das Heil des eigenen Lebens

Das existentielle Denken geht nicht auf Abbildung, sondern auf Verwirklichung. Wenn es geordnet ist, ereigne ich mich in ihm vor Gott und wachse meiner Wertfülle, dem ewigen Heil, entgegen. Es drängt da die ganz persönliche Frage: Bin ich jetzt heil und werde ich das ewige Heil erlangen? Liebt mich Gott aus Gnade oder haßt er mich gerechten Gerichts? D a s vor allem wollen wir über Gott wissen, denn, was wissen wir von ihm, wenn wir das nicht wissen? „Wie irrsinnig ist es, über ihn nachzudenken und seine Eigenschaften aufzuzählen", wenn ich nicht weiß, ob sie auf mich „niederfallen wie ein vernichtender Blitz oder wie ein segnender Tau . . . Ohne das aber bleibt alle Wahrheit tragische Naivität oder Bosheit" [12]). Aber kann ich darüber Gewißheit bekommen, ob ich in der Wahrheit bin und es am Ende sein werde? Werde ich zu Gott gelangen? Es ist die Sorge, welche nicht die egoistischen, sondern die religiösesten Geister zutiefst beunruhigte, aufwühlte und marterte. Hier trifft zu: „Je tiefer er sich ängstigt, desto größer ist der Mensch" (Kierkegaard). Gehört auch deshalb selbst zum Gottmenschen der Schrei: Eloi, Eloi, lama sabachthani (Mk 15,34)? In der Qual dieser Anfechtung haben Menschen so erschrocken über dem Römerbrief (Kap. 9—11) gegrübelt, wurden sie von der Leidenschaft erregt: „Wie erlange ich einen gnädigen Gott?", hat die

---

10) M. Rast SJ, Wagnis im Glauben, in: Stimmen der Zeit 134 (1938) S. 78: „Ein Wagnis, das sich sittlich nicht rechtfertigen läßt, verdient diesen Namen nicht mehr, es wird zur Tollkühnheit oder zur Sinnlosigkeit. Beim Wagnis muß das zu erreichende Ziel des Einsatzes wert sein. Ich darf mein Leben nicht für eine Kupfermünze aufs Spiel setzen." Deshalb ist die Sünde kein Wagnis, weil gegenüber dem ewigen Heil, das hier verscherzt wird, kein irdischer Wert mehr aufkommt.

11) Anders Guardini, Logik und religiöse Erkenntnis, in: Schildgenossen 9 (1929) S. 190. Nach ihm bleibt das Wagnis. Er bringt eine vom Obigen abweichende Übersetzung. Unseren Text erstellten wir nach P. L. Couchoud, Un manuscript reconstitué de Pascal (in: La Nef 4, 1947, p. 75 s) unter Beiziehung von W. Rüttenauer, Blaise Pascal, Gedanken (Leipzig o. J.) S. 42 f und E. Wasmuth, Blaise Pascal, Über die Religion (4. Aufl., Tübingen 1948) S. 124 ff.

12) K. Rahner SJ, in: Geist und Leben 20 (1947) S. 164.

Angst selbst noch die Freudenekstasen eines Pascal[13]) durchzittert und wird noch der letzte Mystiker in seiner Geistesnacht „die Hölle auf Erden" durchleiden.

Was soll es auch, daß der im Wesenlosen dahinlebende Mensch davon nichts weiß? Er ist zu wenig getroffen, was es um Gott und Ewigkeit und um seine eigene Hinfälligkeit ist. Er sieht nicht, daß er zwischen Gott und einem entsetzlichen Abgrund hängt — und fallen kann (1 Kor 10,12). Nicht als ob der Allmächtige ihn nicht hielte! Aber der Mensch kann die Hand auslassen. Salus tua ex me, perditio tua ex te (cfr Osee 13,9 Vulg.). Das ist es ja gerade, daß das Verderben vom Geschöpf allein kommt. Es ist ein innerer Widerspruch, von vornherein zur Hölle vorausbestimmt zu werden (Kalvin), denn die Hölle ist wesentlich nichts anderes als ausgereifte Schuld. Sie setzt darum die reale Möglichkeit des Heiles für jeden voraus. Gott tut das Seinige und weit mehr als das. „Wenn er seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?" (Röm 8,32). Darin gründet unsere ganze Hoffnung. Aber der Mensch kann dem Liebestun Gottes widerstehen (Denz. 797.814.1093.1791)[14]). Deshalb ist er seiner Seligkeit nicht durchaus sicher. Die absolute Heilsgewißheit des Protestantismus gründet in seiner Hauptlehre von der Alleinwirksamkeit Gottes und diese hinwiederum im Irrtum von der Verderbtheit der menschlichen Natur, die, auch bei vorhandener Gnade, bis zur völligen Unfreiheit in Heilssachen gehe[15]). Eine menschliche Mitwirkung und damit eine Heilsunsicherheit beim Gläubigen, d. h. bei einem, der den Fiduzialglauben besitzt, sei darum unmöglich. — Aber durch die Gnade zur Agilität und Initiative auch für das Übernatürliche erhoben werden zu können, gehört zum Wesen des menschlichen Geistes, so wahr dieser das Sein selbst und folglich jedes Seiende wenigstens analog ergreifen kann. Wenn also der Wille unter der Bewegung der Gnade heilskräftig ist, vermag sich wegen seiner Potentialität und damit Defektibilität keine Unfehlbarkeit über den Stand und Ausgang des Heiles zu bilden. Die christliche Hoffnung schließt nicht ein, Gott werde unbedingt jede Sünde verhindern und aus jedem Fall wieder erheben (Denz. 805 sq). Es gehört wesensmäßig zum Vertrauen, über der Möglichkeit des Heilsverlustes zu schweben und sich immer wieder zu Gott aufzurichten. Auch Luther wußte davon, er kam aber zu dem Paradox „Angst und Gewißheit" statt zu der Harmonie „Furcht und Hoffnung".

Wenn wir Gedanken von B. Welte (l. c. S. 50—70; 169—178), der auch hier Thomas in die Nähe Jaspers führen will, ins Theologische übersetzen, können wir in vertiefter Schau sagen: Der Christ ist durch die übernatürliche Tugend der Hoffnung wesentlich auf das Summum Bonum als Endheil ausgerichtet. Das Endheil ist in sein Christ-Sein eingeschlossen, sonst stünde er ja nicht innerlich in bezug auf die Seligkeit. Weil er aber erst in bezug, erst auf dem Weg zum Endheil ist, steht er außerhalb (ex-sistit) zu seinem eigenen (Christ-)Sein und wird mit diesem seinem Sein und folglich mit Gott in diesem Zeitdasein nie definitiv eins. Sein Wesen ist existentia als Außerhalbstehen in bezug auf das, was er selbst ist. So ist der Christ wesentlich defektibel und wesentlich Sorge, gerade wegen seines theozentrischen Aufschwungs. Denn erst

[13]) Im Memorial steht zweimal: „Möge ich nicht auf ewig von ihm geschieden sein", und Pascals letzte Worte waren: „Möge Gott mich niemals verlassen."

[14]) Es kann also im Menschen Gnadenbewegungen geben, die aus menschlicher Schuld den Heilserfolg nicht erreichen: gratiae fallibiliter efficaces. Siehe darüber Marin-Sola OP, in: Ciencia Tomista 1925 und 1926. Der gelehrte Dominikaner sieht sich in dieser Auffassung bestätigt durch die Gnadenlehre des hl. Alfons von Liguori. — Vgl. auch K. Thieme, Gott und die Geschichte (Freiburg i. Br. 1948) S. 141—147.

[15]) Siehe A. Stakemeier, Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit. Heidelberg 1947, bes. S. 182 ff.

vor Gott kommt der Mensch und Christ zu seinem Selbstsein und muß dazu kommen. Transzendenz begründet Existenz. — Es wäre verfehlt, hier selbstische Haltung und Individualismus zu wittern [16]).

Der Christ sieht in der Tiefe seiner Möglichkeiten den Abfall, weil er aus Nichts ist. Wohl ist dem beharrlichen Gebet die unfehlbare Zielerreichung versprochen. Allein, wer hat Gewähr, er werde stets das Antlitz unseres Erbarmers suchen? Und wohl wissen die Theologen von „Anzeichen der Auserwählung", aber was bedeuten Wahrscheinlichkeiten, wo ich volle Gewißheit möchte, weil für mich Unendliches auf dem Spiele steht? Diese absolute Sicherheit gibt es nicht ohne besondere Offenbarung (Denz. 805 sq; 825 sq); eine solche fehlt jedoch für gewöhnlich. Über die Heilsmöglichkeit aller ist Gott der Deus revelans; über je meine Heilswirklichkeit ist er der Deus absconditus. Gerade in dem, was das Herz grenzenlos betrifft, in der Frage um Sein und Nichtsein [17]), ist der Homo Viator im Dunkeln belassen und in ein Wagnis gestellt, demgegenüber alles andere wahrhaft ein Kinderspiel ist. Wer es inne wird, der schreckt auf, wird wach, übernimmt sein Leben und wird ganz wirklich.

Gott fordert sein Geschöpf; er läßt es um kein geringeres Ziel laufen als um sich selbst, das Bonum infinitum. Erreiche oder verfehle ich Ihn? Es geht um alles. So gibt es keinen Alltag. Immer stehen Ewigkeiten zur Verantwortung. Und was die Erregung noch verschärft: es ist Wagnis im schwierigen Gelände, inmitten einer ganzen Welt verführerischer Zudringlichkeiten. Domine, quis sustinebit?

Ob nicht im Grunde der Mensch überhaupt von diesem riesengroßen Wagnis irgendwie bewegt wird? Vibriert deshalb ständig die Nadel und kommt nicht zur Ruhe? Ist man zu solchem Einsatz nicht mehr fähig und gibt deshalb auf? Weiß unsere Zeit insgeheim sehr, was es um Gott ist? Flieht sie darum vor ihm?

2.

Das Wagnis um das Heil des zu rufenden Lebens

Wir greifen hier ein noch schwerer wiegendes Problem auf, das breit und tief in die Praxis eingreift und erst heute besonders akut wird, weil das schlichte Vertrauen auf Natur und Gott mehr und mehr schwindet. Gerade im menschlich-biologischen Geschehen stehen letzte Fragen auf. Obgleich jeder aus eigener Schuld verlorengeht, so ist doch die Zeugung eines Kindes ein größeres Wagnis als die Übernahme des je eigenen und schon vorhandenen Seins. Es wird zwar ein Dasein geweckt, wird aber dann aus der eigenen Entscheidung entlassen [18]). Es gilt: Himmel und Erde werden vergehen, dieses Kind wird nie vergehen! Kann die Weitergabe des Lebens anders als in der Erwartung des Heiles erfolgen? Aber erfüllt sie sich? „Adam erkannte sein Weib Eva; sie wurde guter Hoffnung und gebar — Kain" (Gen 4,1) [19]). Wenn erst gälte: „Nur eine Minderzahl von den Menschen wird gerettet" (St. Thomas von Aquin, Sa. theol. I, qu. 23,7 ad 3)! Wer möchte dann noch das Leben rufen? Gewiß, jedes Dasein ist sinnvoll,

16) Siehe meinen Artikel „Katholischer Existentialismus", in: Paulus 20 (1948) Heft 1 S. 55—69, bes. S. 60 f.
17) Unter „Nichtsein" verstehen wir hier den „Zweiten Tod" (Offb. 2,11; 20,6.14; 21,8).
18) Nikolaj Berdiajew schreibt: „Ich könnte noch die Möglichkeit von Höllenqualen für mich selber gelten lassen und durchlebe nicht selten das Vorgefühl hiervon. Aber nur mit Mühe kann ich sie für andere zugeben" (Die Philosophie des freien Geistes. Tübingen 1930. S. 373).
19) Damit halten wir Kain nicht für sicher verloren, aber er war besonders gefährdet.

selbst die Hölle: sie bezeugt den Menschen als schuldig und Gott als gerecht; und: melius est sic esse quam non[20]). Aber kann man dieses einer bangenden Frau sagen, ohne daß sie darüber erstarrt? Was ist dann die Antwort? Ist ihrem Kinde der Himmel zu garantieren? Wenn nicht, ist das Wagnis da, das Wagnis um Ewigkeiten! Stammt aus dieser Last des Wissens, das vielleicht untergründig selbst da vorhanden ist, wo die Motive zunächst irdische sind, die heutige Angst vor dem Kinde? Ist hier etwas Metaphysisches wach geworden?

Wäre man dann nur ganz wach! Dazu wäre freilich nötig, wahrhaft inne zu werden, was Gott ist und was er für uns ist. Die Rettung aus diesem Defaitismus wird unserer Zeit nur geschenkt, wenn sie von der Transzendenz Gottes neu überwältigt wird: Quis ut Deus! Gott ist das Sein Selbst. Aber ist einer bis zu seinem heiligen Antlitz vorgedrungen, der, wissend um den unendlichen Abgrund neben Gott, darob erschrocken spricht: „Lieber nehme ich es auf mich, selber zu scheitern, als daß ich Kinder erzeuge, die Gott auf ewig verfehlen könnten; bei mir hört die Lebenslinie auf!"? Ein solcher wählt das Nichts, obgleich er vor sich Gott, das SEIN, hat. Ein unmöglicher Ausweg! Das Geschöpf hat seinen Schöpfer erst wahrhaft erkannt in der Freude am Sein: wenn er sich über den Abgrund schwingt und sich blind in die Arme seines Erbarmers wirft: Deus meus es tu, in manu tua sortes meae (Ps 30,15 f).

Der Hinweis auf eine größere Wahrscheinlichkeit des Heiles (die Mehrzahl werde gerettet werden), führt hier allein kaum ins Freie. Wohl läßt es sich sagen: „Seien Sie ohne Furcht! Das Kind einer frommen Mutter geht nicht verloren", aber ist damit das Wagnis klar aufgehoben? Es bleibt immer eine wenigstens dünne Wahrscheinlichkeit, zu Verlust zu gehen. Wir wohnen stets am Rande, „wir unendlich Gewagten". Dann aber ist es so:

Eine hohe Probabilität auf guten Ausgang hat seine Bedeutung, wenn das Kind schon lebt, wenn also sein Geschick entweder ewiges Heil oder ewige Qual ist. Diese gewaltige Spannung treibt verantwortliche Eltern an, bei sich und den Ihrigen alles zur Rettung einzusetzen. So wird wahr: die Eltern bringen das Kind ins Dasein und das Kind bringt die Eltern in die Wirklichkeit („Existenz"). Da darf dann die Hoffnung freudig sprechen: „Kinder, kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, in keines Menschen Herzen ist es gedrungen, was Gott euch bereitet hat; ihr werdet Kronen tragen vor Gott." Das läßt weit zurück jede Mühsal auf Erden und — jeden Standpunkt des Ungläubigen.

Lebt das Kind aber noch nicht, dann heißt die Alternative anders: entweder Nichtsein oder doppelmögliches Sein mit je unendlichen Folgen. Man mag hier antworten: Gott ist ein Ziel von so unausdenkbarer Seligkeit, daß jedes Risiko überboten ist, wenn durch die Zeugung des Kindes eine hohe Wahrscheinlichkeit, ja nur Möglichkeit s o l c h e r Seinserfüllung gegeben wird. Wenn „die Läufer in der Rennbahn schon alle laufen, obgleich nur einer den Siegespreis gewinnt" (1 Kor 9,24), wie soll dann nicht verantwortet werden können, Läufer auf die Lebensbahn zu schicken, wo j e d e r „einen unvergänglichen Kranz" erringen kann, ja (unter obiger Voraussetzung) sehr wahrscheinlich erringt?

[20]) Es wurde aber auch gesagt: „Für jenen Menschen wäre es besser, wenn er nicht geboren wäre" (Mt 26,24).

Es läßt sich dagegen einwenden: In unserem Fall steht nicht wie im Vergleich der bloße Verlust des Siegespreises auf dem Spiel, sondern eine positive unendliche Qual. Deshalb gibt bei der genannten Alternative eine größere Probabilität des Heiles allein nicht den Ausschlag, sondern eher ein noch irgendwie wahrscheinliches, aber unendliches Defizit, etwa in folgender Überlegung: „Das Kind könnte in die Hölle kommen. Wir rufen es deshalb nicht ins Leben. Es würde ihm zwar eher der Himmel winken, aber es entbehrt ihn auch nicht, weil es nicht existiert." Bei der Entscheidung über ein nochnichtseiendes Menschenleben schlägt selbst ein wahrscheinlicheres Positivum (Heil) allein gegen ein minder wahrscheinliches Negativum (Unheil) nicht durch. Das gälte auch, wenn ein nur zeitliches, aber lastvolles Leben zur Entscheidung stünde; deshalb ist die Vaterschaft eines Atheisten von seinem Standpunkt aus immer unverantwortlich.

Aber obige Antwort hält dennoch her, wenn noch dazu erwogen und lebendig erfaßt wird: GOTT IST. Ihm gegenüber hält Mutlosigkeit im Sein nicht stand. Das Wagnis um ein Unendliches (Indefinitum), das im Wesen der Ehe liegt, kann und muß, wenigstens grundsätzlich (die Frage nach der Kinderzahl scheidet hier aus), übernommen werden im Blick auf Gott als das Sein-Selbst. Im Letzten ist dieses Wagnis ein Sichfallenlassen in das Dunkel Gottes hinein. Es genügt: Gott lebt. Das ist nicht akademisch erklügelt, sondern das ist wirklich der Lebensquell für das gläubige Volk. Und weil Christus, der Sohn und Erlöser, die Seinsmächtigkeit Gottes überwältigend offenbarte (cfr 2 Kor 4,6), so ist den Christen bei allem Heilswirken in Furcht und Zittern (Phil 2,12) verstattet, als stärkere Grundhaltung eine unerschütterliche Freude und frohe Zuversicht zu haben: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, noch irgendwelche Mächte, weder Höhe noch Tiefe, noch irgendein anderes Wesen uns scheiden mag von der Liebe Gottes, die da ist in Christus Jesus, unserem Herrn" (Röm 8,38 f).

In dieser wahren „Lebens"-Frage können halb- und unterbewußte Komplexe nur nihilistisch sich auswirken, zumal in der furchtbar bedrohten und enttäuschten Menschheit von heute. Nur die ganze Wahrheit wird auch hier frei machen. Wo immer die Elternschaft nicht gedankenlos triebhaft und auch nicht mehr im unkomplizierten Verlaß auf die Natur gewählt wird, ist Rettung nur möglich aus der wesenhaften Weisheit: „Du verschonst alles, weil es dein Eigentum ist, o Herr, du Freund alles Lebens" (Sap 11,26).

Alles in allem: Gott entspannt den Christen nicht. Er erlaubt ihm nicht ein bürgerlich gesichertes Dasein. Den unendlichen Bogen des Lebens kann der Christ nicht anders als kühn entwerfen. Er ist in das Wagnis um Sein und Nichtsein gestellt, wobei gerade das Nichtende ihn im rational nicht auflösbaren Vertrauen auf das Sein zur Verwirklichung treibt. In schwindelnder Höhe stehend, schaut er in Unendlichkeiten, die ihm nicht zum erhebenden Ausblick, sondern zur innersten Aneignung in seine Freiheit und darum immer nur augenblicklich, nie darüber hinaus, überlassen sind — bis die Würfel fallen: in fine sine fine! Das bringt ihn zu sich. Vor der Möglichkeit eines endlos qualvollen „Nichtseins" (= des Nichtenden) übergibt er zuversichtlich seine Sorge um sich, um die Seinen, um jedes Men-

schenantlitz an die Transzendenz Gottes, vor der die Mittel seines Verstandes und Denkens nicht mehr hinreichen, nicht weil Gott das Absurde, sondern weil er — das allein läßt nicht matt werden — das Sein-Selbst ist. Nur so wird die heute überall lockende Leidenschaft zur Nacht, zur Verzweiflung, überwunden.

Hier haben wir in etwa ein Analogon zum „Geheimnis der Person", wo über die ratio hinaus der Partner dem anderen sich unbedingt schenkt (siehe oben S. 291). Obgleich für den Christen die Erreichung Gottes als der ewigen Heimat nicht garantiert ist, so gibt er dennoch, durch die ursprüngliche Helle seines natürlichen und übernatürlichen Seins eindeutig, wenngleich nicht zwingend [21]) geleitet, sich und jedermann dem Unbegreiflichen schlechthin und endgültig an-heim.

Einer Heiligen, die Jesus in ihrer Ekstase über die Hölle befragte, antwortete er: „Sei beruhigt, Ich werde dich sehen lassen, daß alles gut ist" [22]). Mit diesem Wort — „daß alles gut ist" — begann die Weltgeschichte (Gen 1), mit diesem Wort wird sie auch enden.

---

[21]) Sicherlich verdient Gott, im Unterschied zu den Menschen, begründeterweise unbedingtes Vertrauen, denn er liebt jeden wahrhaft. Aber er rettet nicht jeden auf alle Fälle, nach jedem Sündenfall. Deshalb fehlt insofern hier wie auch sonst im personalen Verhältnis unter Menschen das Zwingende zu ihm hin. M. a. W.: Ich habe keine zwingende Gewißheit, daß ich ewig bei Gott sein werde, aber die Mächtigkeit des Seins über das Nichts weist mich im Bedenken meines ewigen Schicksals eindeutig zu I h m hin und nicht in die Verzweiflung.

[22]) Siehe A. D. Sertillanges O. P., Katechismus der Ungläubigen. Band V (Graz 1935) S. 77. — Es ist keine Apokatastasis gemeint — damit wäre alles entspannt und verloren —, sondern ein Gutsein in einer uns unbegreiflichen Höhe.

Der Rosenkranz

Von Joseph Pascher, München

„Est autem Rosarium certa precandi formula, qua quindecim angelicarum salutationum decades, oratione Dominica interjecta, distinguimus et ad earum singulas totidem nostrae reparationis mysteria pia meditatione recolimus." In dieser durch Prägnanz und Klarheit ausgezeichneten Erklärung beschreibt das römische Brevier in der 4. Lektion des Rosenkranzfestes das Rosenkranzgebet, das in der Katholischen Kirche des Westens so beliebt, verbreitet und geschätzt ist, wie kaum eine liturgische Form des Gebetes. Wiewohl keinerlei Gebot den katholischen Christen zur Pflege dieser Gebetsform verpflichtet, gilt es doch als unkatholisch, sie abzulehnen. Obgleich darum kein Katholik sich dem Rosenkranz verweigert, bietet dieser doch dem Menschen von heute gewisse Probleme, die immer wieder bewältigt sein wollen, soll die Fruchtbarkeit der Rosenkranzandacht gewahrt bleiben. Hier soll nun aus der objektiven, an uns herantretenden Gebetsform die Art des betenden Vollzugs entwickelt werden, um zugleich den auftretenden Schwierigkeiten von der Sache her zu begegnen.

„Der Rosenkranz ist eine gewisse Gebetsformel, in der 15 Zehner des Englischen Grußes aneinander gereiht und je durch das Gebet des Herrn voneinander geschieden sind." Das ist die Formel, die auf den ersten Blick die Schwierigkeit bietet, daß der Beter 50mal das gleiche Gebet sprechen soll.

Der geschichtliche Grund für die befremdende Anhäufung des gleichen Textes liegt zu Tage. Es handelt sich von Anfang an nicht um ein Gebet des Einzelnen, sondern um den Versuch, eine Gemeinschaft vor Gott zum Beten zu bringen. Der Rosenkranz steht auf einer Linie mit anderen Versuchen zur Lösung der gleichen Aufgabe. Wie man die Litaneien mit ihren einfachen Antworten komponiert hat, um das Volk zu aktivieren, wie man zu dem gleichen Zweck das responsorische Singen der Psalmen eingeführt hat, so auch den Rosenkranz. Man kann einer Gemeinschaft nicht zumuten, daß sie lange und schwierige Texte auswendig kann. Am ehesten geht das noch bei Liedern. Aber die Erfahrung zeigt, wie schlecht es damit im Gottesdienst bestellt ist. Was war einfacher, als den so beliebten Englischen Gruß oft aneinanderzureihen und dadurch die Gemeinschaft aus einer unguten Passivität herauszuführen. An eine Betrachtung der Erlösungsgeheimnisse dürfte dabei ursprünglich kaum gedacht worden sein. Es ging wirklich um ein immer wiederkehrendes Beten des Engelsgrußes. Wenn es uns heute eine Frage ist, wie so etwas denn zugemutet werden kann, so gibt die Bezeichnung der Gebetsweise einen wichtigen Fingerzeig.

Der heutige Name „Rosenkranz" ist sehr alt und hat wohl seine Wurzel in der Marienlegende des 13. Jahrhunderts. Die Bezeichnung läßt deutlich erkennen, daß das ganze Gebet auf die Ebene der Dichtung und des Liedes gehört. In dieselbe Richtung weist es, wenn der Rosenkranz als „mariani-

scher Psalter“ empfohlen wird. Für die Laienbrüder der alten Orden und besonders für weibliche des Breviers nicht fähige Genossenschaften tritt er an die Stelle der Psalmen. Bis heute wandelt die Kirche da und dort aus wichtigen Gründen die Brevierpflicht in das Beten des Rosariums um.

Das Beten des Englischen Grußes ist nicht als ein Prosagebet zu verstehen. Es gehört nicht zum Typus der Orationen und Präfationen, sondern zu dem der Psalmen, Antiphonen und Responsorien. Der Rosenkranz ist ein Lied, in dem ein kindliches Gemüt Maria, die Mutter des Herrn, nimmermüde begrüßt. Er hat auch seine Melodie, die des einfachsten Sprechgesanges auf gleichbleibendem Ton. Das hat ihm den Vorwurf des Leierns eingetragen. Aber das Urteil ist vorschnell. Hat es nicht wirklich eine Melodie, wenn in einer Gemeinde ernster Marienverehrer das Beten des Ave zwischen Vorbeter und Gemeinde oder zwischen den zwei Chorhälften hin und her wogt?

„Zu ihren einzelnen Dekaden erwägen wir ebensooft in frommer Betrachtung die Geheimnisse unserer Erlösung.“ Spätestens im 14. Jahrhundert wurde der wichtige Schritt zur Betrachtung vollzogen, wie er heute für den Rosenkranz wesentlich ist. Nicht viel später sind auch die „Gesätzchen“ bezeugt, die an den Gruß der Elisabeth, mit dem ehedem der „Englische Gruß“ abschloß, angefügt werden. In Deutschland sind diese kurzen Sätzchen zum stehenden Gebrauch geworden. Ihre Wirkung auf das Beten ist bemerkenswert. Die einfache Tatsache, daß die Formel an dieser Stelle, wo der Lobpreis der „Frucht des Leibes“ gilt, erweitert wird, gibt diesem Gebetsabschnitt einen besonderen Akzent. Hier erreicht der Gruß an Maria seinen Höhepunkt und eine gewisse größte Dichte. Durch die ganze Folge der Ave Maria hindurch ruht der Nachdruck auf dem Christusgeheimnis. Selbst die Erhöhung Mariä in den beiden letzten Dekaden des glorreichen Rosenkranzes erscheint als Preis Christi. Man kann sagen, daß der Marienkult auf diese Art zu einem starken Christuskult emporgeführt wird, ohne doch aufzuhören, Marienverehrung zu sein.

Wenn die Liturgie einen Heiligen ehren will, tut sie das bekanntlich nicht dadurch, daß sie sich an ihn wendet, sondern so, daß sie anläßlich des Mysteriums seiner gedenkt, die Lesungen und Lieder entsprechend auswählt und die Gebete passend formt oder umformt (vgl. MThZ 1 [1950] 3. Heft, S. 1-5). Dadurch wird einerseits der absolute Vorrang der Gottesehrung deutlich gewahrt, andererseits bleibt aber auch der Heilige in der Verbindung mit dem Mysterium, dem er seine Größe verdankt. Beim Rosenkranz, dem wegen seines Liedcharakters selbst in der Liturgie die unmittelbare Anrede an die Heilige nicht verwehrt würde (vgl. das Offertorium der Marienmessen), wird die kultische Klarheit sozusagen auf dem umgekehrten Weg gewährleistet. Die Anrede geht an Maria. Aber die Verbindung mit dem Christusmysterium wird durch die kurzen Relativsätze betont, die an den Gruß der Elisabeth anschließen.

Damit wird allerdings nur herausgearbeitet, was in diesem Gruß und in der ganzen Szene, der er entnommen ist, ohnehin kraftvoll angelegt ist. Denn der Besuch Mariä bei ihrer Base ist ganz erfüllt von der Wirkmächtigkeit des Kindes, das in Maria verborgen ist. Von ihm aus wird der Täufer mit dem Heiligen Geist erfüllt, von ihm aus kommt der Hl. Geist auf Elisabeth, daß sie das Geheimnis erkennt und die Worte spricht, die

der Rosenkranz aufgenommen hat: „Du bist gebenedeit unter den Weibern, und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes." Der Beter, der die Herkunft der Worte nicht aus dem Auge verliert, entfaltet im Grunde nur, was geheimnisvoll in der Begegnung der beiden heiligen Frauen die ganze Atmosphäre erfüllt. Die Begegnung des Christen mit Maria kann und darf auch beim Rosenkranz aus dieser Grundlage nicht herausfallen. Maria in ihrem Kult aus den Heilszusammenhängen herauslösen, wäre der Tod echter Verehrung. Aber beim Ave Maria brauchte es einer Vergewaltigung des Textes, um in diesen Fehler zu verfallen.

Immerhin ist es wichtig genug, daß man der Entfaltung des Christusgeheimnisses im Rosenkranz besondere Pflege angedeihen läßt. Sehr geeignet dafür ist eine Vorüberlegung vor den einzelnen Dekaden in Gestalt der frommen Erwägung, wie sie besonders im Süden üblich ist. Sie dient auch bei unserer Form sehr der Förderung des Rosenkranzes. Die gebenedeite Frucht des Leibes in der bestimmten Sicht des jeweiligen Geheimnisses sollte lebendig bewußt gemacht werden, ehe man sich anschickt, mit dem Vaterunser das Geheimnis zu beginnen. Jedes einzelne Ave wird zweifellos dadurch gewinnen und von vorneherein von dem Hauch der bestimmten Situation seine besondere Prägung erhalten.

Bei diesen Betrachtungen über das Geheimnis, die man dem Beginn eines Gesätzchens voranschickt, wird vielleicht etwas zu sehr vom Text des Ave abgesehen. Der Wortlaut fügt nämlich den Relativsatz so an, daß er eine Begründung für den Lobpreis darstellt. Meist wird davon ganz abgesehen. Doch ergeben sich aus der Beachtung des Wortsinnes gerade die reizvollsten Lichter. Daß der Satz: „Der für uns gekreuzigt worden ist" den Lobpreis Christi begründet, eröffnet theologische und religiöse Tiefenblicke, die dem Rosenkranzbeten einen mächtigen Vollklang verleihen. Ähnlich bei jedem der anderen Geheimnisse.

Die Betonung des Wortlautes bedeutet eine gewisse Spannung mit dem betrachtenden Charakter des Rosenkranzes. Die landläufige Auffassung neigt dazu, den Text des Englischen Grußes völlig zu vernachlässigen und nur an die Meditation zu denken. Die Ave sind nicht anders verwertet wie die Perlen, aus denen sich die Zählschnur zusammensetzt. Sie sind so etwas wie ein Band, an dem sich die Betrachtung entlangwindet, und es ist nicht recht einzusehen, weshalb man dazu ein Gebet nimmt und nicht irgendeine Silbenfolge ohne Wortcharakter. Wenn es nur um die Herstellung eines monotonen Summens geht, das die Beschaulichkeit fördert, so könnte das anders erzielt werden. Es ist der Kirche nach der eingangs erwähnten Lektion vom Rosenkranzfest anscheinend doch um ein wirkliches Beten des Englischen Grußes zu tun. Es dürfte ihr kaum genügen, wenn die gesprochenen Worte mit einem mehr oder weniger wortfremden Gedankengehalt erfüllt werden. Ein Leiern gedankenleerer Sätze will übrigens niemand. Aber die weithin geübte Methode sieht grundsätzlich vom Wortsinn ab und unterschiebt den Wortfolgen ein völlig von ihnen unabhängiges Denken und Fühlen.

Bei der Beurteilung dieses Problems muß allerdings beachtet werden, daß wir es mit der Ebene des Liedhaften zu tun haben. Für diese gelten nicht einfach unbesehen die gleichen Grundsätze wie für die Prosa (vgl. LJb 1 [1951] S. 146-51). Aber man kann auch beim Lied nicht einfach den Wort-

laut außer Kurs setzen. Das tut auch der Komponist nicht, der den Text nur zum Anlaß seiner musikalischen Formentfaltung macht. Aber immerhin nimmt er eine große Freiheit in Anspruch, und man wird ihm das sachliche Recht dazu nicht bestreiten. Vom Standpunkt der objektiven Gestalt aus kann daher gegen eine gewisse Freiheit gegenüber dem Wortlaut auch beim Rosenkranz nichts eingewendet werden. Diese Auflockerung stellt sich durch den Grundsatz des betrachtenden Gebetes naturgemäß ein. Nicht als ob der Beter von vorneherein den so heiligen Text vernachlässigte oder vernachlässigen dürfte, um ihn als Leitband zu benutzen. Aber der Höhepunkt des Ave mit seinem Mysteriengedanken darf und soll sozusagen dem Lied seine besondere Melodie geben. Diese Melodie darf vom Höhepunkt her das beherrschende Element werden, und es ist keineswegs als ein mangelhaftes Beten zu verurteilen, wenn diese Melodie des betrachtenden Gedankens da und dort den reflexen Vollzug des Wortlautes überwältigt und ausschaltet.

Das ist von der Gestalt her gesagt. Man muß den Vorgang aber auch von der Gnade her sehen. Wenn wir Menschen uns auch zunächst verpflichtet fühlen, das heilige Wort selbst auf der Ebene des Liedes zu achten, so haben wir es doch nicht in der Hand, der Gnade ihre Wege vorzuschreiben. Die echte Betrachtung ist die Stelle, wo sich vielleicht am liebsten die Gnade des Betenden völlig bemächtigt und alles ausschaltet, was Menschen über das Beten klug zu überlegen und zu planen wissen. Darum muß gesagt werden, daß alle diese Ausführungen willig haltmachen vor der Möglichkeit Gottes, wenn er den Geist in dem demütigen Gebet der gehäuften Ave Maria gefangenzunehmen geruht.

Was aber vom menschlichen und theologischen Denken her zur Weise des Rosenkranzbetens gefordert werden soll, was jenes Anlaufen zum Höheren betrifft, so haben wir in Demut und Kindlichkeit den Englischen Gruß zu sprechen, wenn auch mit der Freiheit, wie sie dem Lied gebührt. Wir dürfen uns dabei ruhig in dieser Freiheit dem betrachtenden Gebet erschließen, ja wir sollen es. Der Höhepunkt des Englischen Grußes, der Satz: „Gebenedeit ist die Frucht deines Leibes", ist Träger des betrachtenden Elementes, und es ist ihm erlaubt, von seiner Höhe herab nicht das Ave zu zerstören, sondern es mit seiner eigenen Melodie zu erfüllen.

So scheinen sich die Schwierigkeiten des Rosenkranzgebetes zu lösen. Die Häufung der Ave Maria ist nicht bestimmt, ein gewisses Gebetsquantum zu admassieren, sondern um in der Art eines Liedes eine große Zahl frommer Marienverehrer in der Andacht zu vereinen. Daß nachträglich aus dem Gemeinschaftsgebet auch stilles Gebet des Einzelnen geworden ist, ist ein Prozeß, der sich auch beim Chorgebet eingestellt hat, ohne den Grundcharakter aufzuheben. Der Liedcharakter gibt auch die psychologische Lösung für den Vollzug und trägt sein Teil bei zur Bewältigung des zweiten Hauptproblems, das die Aufgabe stellt, das Sprechen eines fest formulierten und sehr heiligen Textes mit der Betrachtung zu verbinden. Zwischen der völligen Vernachlässigung des Wortlautes und der reinen und ausschließlichen Erfüllung des Wortlautes stellt der Liedcharakter eine Synthese her, die, ausgehend von dem „Gesätzchen", einen elastischen Spielraum gewährt, in dem sich der Text mit der Betrachtung wie mit seiner Melodie verschmelzen kann.

Buchbesprechungen

A. Robert et A. Tricot, Initiation Biblique. Introduction à l'Étude des Saintes Écritures (Nouvelle édition, revue et augmentée). Société de Saint Jean l'Evangéliste (Desclée & Cie). Tournai 1948. 8°, XXIV und 992 SS., 8 (farbige) Karten. — Geb. 240 frcs. Belg.

Während die gebräuchlichen Lehrbücher der „Einleitung" sich auf Text- und Kanongeschichte sowie eine Darstellung der literarischen Probleme der einzelnen biblischen Schriften beschränken, ist der Rahmen des vorliegenden, 1939 zum ersten Male erschienenen Buches viel weiter gespannt: es will die hauptsächlichsten Probleme der Bibelwissenschaft in zusammenfassender und gedrängter Form (sous une forme synthétique et rapide) darlegen und so eine Skizze des gegenwärtigen Standes der Exegese geben (S. IX). Wie das gedacht ist, zeigt der Aufbau des Werkes. Nach „Notions préliminaires" (S. 1—5), welche von den Namen der Bibel, der Zahl, der Bezeichnung und der Gruppierung der biblischen Bücher, ihrer Einteilung in Kapitel und Verse handeln, wird der zu besprechende Stoff in zehn Teile gegliedert vorgetragen. Zuerst wird unter dem Titel „Le livre divin" die Lehre von der Inspiration der Hl. Schrift und vom Kanon besprochen. Der zweite Teil trägt die Überschrift „La littérature biblique". Hier finden wir eine kurze Charakteristik der biblischen Sprachen (Hebräisch, Aramäisch, Griechisch), einen Überblick über die Paläographie und vor allem das, was wir „spezielle Einleitung" nennen, also eine Erörterung über Inhalt, Verfasser usw. der einzelnen biblischen Bücher. Der dritte Teil, betitelt „Le dépôt sacré", bespricht die Überlieferung des Urtextes beider Testamente, die wichtigsten Übersetzungen und die Auslegung (Geschichte der Exegese und Hermeneutik). Es folgt als vierter Teil eine Darstellung des „geographischen Rahmens". An fünfter Stelle schließt sich an „die geschichtliche Umwelt" (Le milieu historique); hier wird eine „biblische Archäologie", eine „biblische Chronologie" und ein Umriß der Geschichte des alten Orients bis zur griechischen und römischen Zeit einschließlich geboten. Die „Geschichte des hebräischen Volkes" ist dem sechsten Teil vorbehalten, während der folgende die „Histoire évangélique et apostolique", darunter auch das Leben Jesu, bespricht. An achter Stelle wird die „religiöse Umwelt" geschildert, also die Religionen der Ägypter und der vorderasiatischen Völker (einschließlich des Parsismus) und besonders ausführlich die religiöse Lage der griechisch-römischen Welt. Der neunte Teil ist der Religion des Alten und des Neuen Testamentes gewidmet, während der zehnte unter dem schwer in ein gutes Deutsch zu übersetzenden Titel „Permanence et déviation" das Judentum in christlicher Zeit (bis auf die Gegenwart!) und den Islam charakterisiert. Ein letzter Teil mit dem Titel „Die Bibel und das christliche Leben" erörtert den Einfluß der Hl. Schrift auf die Theologie, die Frömmigkeit und die Kunst.

Bei der gewaltigen Fülle des behandelten Stoffes ist es nur zu begrüßen, daß die beiden auf dem Titelblatt genannten Gelehrten sich darauf beschränkt haben, wesentlich als Herausgeber tätig zu sein, und die meisten Referate an Mitarbeiter verteilt haben. Es sind Namen von internationaler Geltung darunter. So ist das Kapitel von der Überlieferung der biblischen Urtexte von Kardinal Eugène Tisserant, dem Präsidenten der Päpstlichen Bibelkommission, und von P. M.-J. Lagrange O. P., dem Gründer der Bibelschule der Dominikaner in Jerusalem († 10. März 1938), bearbeitet; die Abschnitte über die Geographie von Palästina stammen von P. F.-M. Abel O. P., einem erstklassigen Kenner des Hl. Landes. Für die „Biblische Archäologie" hat P H.-H.-L. Vincent O. P. den Abschnitt über den Tempel von Jerusalem verfaßt; auch er ist eine hervorragende Autorität auf seinem Fachgebiet. J. Bonsirven S. J., vielleicht der beste Kenner der Theologie des Judentums auf katholischer Seite, hat die Abhandlungen über die jüdische Exegese, die Geschichte Israels vom Exil bis zur Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. und über das Judentum in christlicher Zeit beigesteuert. Die Namen aller Mitarbeiter zu nennen würde zu weit führen; aber daß die Geschichte Israels in der Zeit der Könige von L. Dennefeld in Straßburg bearbeitet ist, sei doch erwähnt.

Von der Mehrzahl der in diesem Buche vereinigten Abhandlungen kann man rühmen, daß sich in ihnen die dem Franzosen eigene Begabung bewährt, auf knappem Raume mit klaren und anschaulichen Worten viel zu sagen. Wichtiger als dieses ist aber die geistige Ausrichtung. Sie sucht Ehrfurcht vor der Tradition, zumal wenn diese durch Äußerungen der kirchlichen Lehrautorität gestützt wird, mit offenem Blick für den wissenschaftlichen Fortschritt zu vereinen. Das zeigt sich z. B. in der Behandlung der Pentateuchfrage. So stark das Gewicht der Tradition empfunden wird (S. 91), so unzweideutig die „absolut unzulässigen philosophischen und kritischen Vorurteile" (préjugés philosophiques et critiques absolumment inadmissibles) abgelehnt werden, auf denen namentlich die Theorie von J. Wellhausen beruht (S. 95 f), so wird der Kritik doch zugegeben, daß die Theorie der Quellenscheidung ihren Ausgangspunkt in „unbestreitbaren Beobachtungen von Tatsachen" (dans des observations de fait incontestables) habe, daß „der Zusammenhang hinsichtlich der Lehrauffassung in jedem der drei oder vier parallelen Einheiten, welche durch die kritische Analyse herausgeschält worden seien" (la cohérence doctrinale de chacun de trois ou quatre blocs parallèles dégagés par l'analyse critique) und ebenso „die Übereinstimmung, die zwischen den sprachlichen Eigentümlichkeiten und dem Inhalt einer jeden von ihnen besteht" (l'harmonie qui existe entre les particularités linguistiques et le contenu de chacun d'eux) festzustellen sei (ebda.). Schließlich wird eine Reihe katholischer Autoren genannt (S. 100—102), welche über eine zaghafte Annahme späterer Glossen, wie sie lange Zeit vom katholischen Standpunkt als die allein mögliche Konzession erschien, mehr oder weniger weit hinausgehen; der Abschnitt schließt mit dem Satz: „angesichts dieser verschiedenen Versuche ist es am Platz, eine kluge und zuversichtliche Haltung anzunehmen" (S. 102: en face de ces différentes tentatives, il convient d'adopter une attitude prudente et confiante). Ähnlich steht es mit der Behandlung des Problems der Herkunft des zweiten Teiles des Buches Isaias. Auch hier werden die Schwierigkeiten, die einer Zuteilung der Kapitel 40—66 an den Verfasser des ersten Teils (cc. 1—39), den Zeitgenossen des Ezechias von Juda und des Sennacherib von Assyrien entgegenstehen, voll gewürdigt (S. 130 f), aber doch das Gewicht der Tradition anerkannt, obwohl andererseits wieder zugegeben wird, daß z. B. die Äußerung des Jesus Sirach (48,24) nur „die Art des Verfassers [die Sache] zu sehen" (la manière de voir de l'auteur), nicht aber ein „Gegenstand der Lehre" (objet de l'enseignement) ist (S. 132). Zu dieser Auffassung ist übrigens jetzt J. Schildenberger O. S. B. in der Festschrift „Alttestamentliche Studien" Fr. Nötscher ... dargebracht (Bonn 1950) 188—204 zu vergleichen. Dieselbe Haltung, welche die Mitte zwischen starrem Konservatismus und hemmungslosem Kultus des Neuen um seiner selbst willen sucht, beobachten wir auch bei der Besprechung der Bücher Tobias, Judith, Esther (S. 116—123), Jonas (S. 153 f) und sonst.

Es ist selbstverständlich, daß sehr vieles Skizze bleiben muß, wie ja S. IX auch gesagt ist. Aber natürlich erhebt sich hier die Frage, was aufgenommen werden soll und was nicht. Hier ist der Punkt, wo die Wünsche auseinandergehen können und werden. So wird wohl mancher bei der Besprechung der Geschichte der hebräischen Schrift (S. 80—82) die Ostraka von Tell ed-duwêr vermissen. Dagegen wird man es billigen müssen, daß auf eine Erwähnung des Handschriftenfundes am Toten Meer verzichtet wurde, da man in den Jahren 1947 und 1948 über diese Sache unmöglich schon klar sehen konnte. Der Abschnitt „Archéologie Biblique" beschränkt sich auf einen Überblick über die Ausgrabungstätigkeit auf dem Boden Vorderasiens, speziell natürlich Palästinas und Jerusalems (S. 520—540), auf eine Abhandlung über den Tempel (S. 540—555) und auf eine Darstellung des Kalenders, der wichtigsten Maße und des Münzwesens (S. 555—565). Das wird manchem Leser nicht genügen; freilich mußte gerade bei diesem weitschichtigen Gebiete eine Auswahl getroffen werden. Das gleiche gilt etwa von der Abhandlung „La Bible dans l'art" (S. 944—964). Hier wird man sich damit bescheiden müssen, das Gebotene dankbar anzunehmen und als Anregung zu eigener Weiterarbeit zu betrachten.

An anderen Stellen mag man aber wirklich fragen, ob nicht mehr gesagt werden könnte und müßte. Wäre es z. B. nicht an der Zeit, bei der Behandlung der „inerrance biblique" (S. 20—27) einmal auf die psychologische Ungereimtheit hinzuweisen, die ein fortschrittstolzes Bildungsphilistertum der Hl. Schrift zumutet, wenn man verlangt, sie hätte zu den Menschen der Antike vom Standpunkt des kopernikanischen Weltsystems aus reden sollen, für dessen Verständnis ihnen alle Voraussetzungen fehlten? Was S. 73 über das Verhältnis der aramäischen Dialekte zu-

einander gesagt wird, kann nicht als „ein Überblick über die gewonnenen Ergebnisse" (un aperçu des résultats acquis, S. IX) betrachtet werden; sollte man in Frankreich wirklich nichts vom „Reichs- oder Kanzlei-Aramäisch" gehört haben? Läßt sich die Frage der Datierung des Zarathustra so einfach erledigen, wie das S. 801 geschieht, oder kann man heutzutage noch so ohne weiteres behaupten, der Name „Jahwe" zeichne Gott als „L'Etre par excellence" (S. 831)?

Auch hinsichtlich der Literaturangaben kann man Wünsche haben. Man versteht es, daß hauptsächlich auf französische Bücher und Zeitschriften verwiesen wird, wenn auch anderssprachige, deutsche und englische, keineswegs ausgeschlossen werden. Ja, da es sich vielfach um Werke handelt, die kurz vor dem Kriege, während desselben oder in der ersten Nachkriegszeit erschienen sind und daher in Deutschland vielfach kaum dem Titel nach bekannt wurden, wird gerade auch der deutsche Bibelgelehrte die bibliographischen Angeben dankbar benützen. Aber S. 77 hätte doch der vorzügliche Abriß der Grammatik des galiläischen Aramäisch von H. Odeberg (Lund 1939) erwähnt werden sollen. S. 474 vermißt man ungern die „Echterbibel". Sollte ferner von der sogenannten „Bible de Jérusalem" (Les éditions du Cerf, Paris) im Jahre 1948 noch nichts erschienen sein? Auffällig ist, daß S. 807 weder R. Dussaud, Les découvertes de Ras Shamra, 2. éd. (Paris 1941) noch die beiden Werke von R. de Langhe, „Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs apports à l'histoire des origines israélites" (1939) und namentlich „Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament, 2 voll. (Gembloux et Paris 1945) erwähnt werden. Ebenda fehlt auch H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran (Leipzig 1938). Solche auf Einzelheiten sich beziehende Wünsche und Anmerkungen hindern aber die Anerkennung nicht, daß das schöne Buch sehr wohl geeignet ist, seinen Zweck zu erfüllen. Ob den Katholiken englischer Zunge ein ähnliches Werk zur Verfügung steht, vermag ich im Augenblick nicht festzustellen. Im deutschen Katholizismus entspricht ihm ungefähr das „Praktische Bibelhandbuch", welches das „Katholische Bibelwerk" in Stuttgart 1941 in 4. Auflage herausgegeben hat. Es muß aber anerkannt werden, daß das französische Buch umfassender und reichhaltiger ist und auch sein kann, weil seine Zielsetzung weniger auf die unmittelbaren Bedürfnisse der Praxis abgestellt ist. Man möchte es in der Hand namentlich unserer Theologiestudenten sehen, besonders in der Zeit, bevor sie die eigentlichen biblischen Kollegien hören. Ihnen vermag es wirklich eine „initiation" zu sein, die in ihnen Lust und Liebe zum Studium der Hl. Schrift erweckt. Aber auch dem bereits im Amt stehenden Priester kann es wesentliche Dienste leisten.

München F. Stummer

Erich Dinkler, Bibelautorität und Bibelkritik (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge u. Schriften aus dem Gebiet d. Theol. u. Religionsgeschichte 193), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1950. 33 S. Brosch.

Es ist zu begrüßen, daß Prof. Dinkler seine im November 1949 an der Universität Mainz gehaltene Antrittsvorlesung, die in verkürzter Form bereits in der ZThK 47 (1950) H. 1 erschienen ist, noch in einem selbständigen Schriftchen und im vollen Wortlaut veröffentlicht hat. Was dieser Studie über das Verhältnis von Bibelautorität und Bibelkritik ihren besonderen Wert verleiht, ist ihre ausgezeichnete geschichtliche Unterbauung. Sie verfolgt das Problem, das so alt ist wie das Christentum selbst, von den Anfängen der Kirchengeschichte bis zur Gegenwart, indem sie zunächst die Haltung Jesu und des hl. Paulus zum AT, die Verwerfung des AT durch Marcion und die Gnostiker, die Bildung des marcionitischen Kanons und des zweiteiligen Kanons der Katholischen Kirche skizziert und dann dartut, wie es vom Schriftverständnis des Mittelalters unter dem Einfluß des Humanismus und der Reformation zum Durchbruch der historisch-kritischen Methode, zur Auflösung der Bibelautorität und zu der den Protestantismus von heute kennzeichnenden, in ihrem Ernst kaum zu überschätzenden Bibelproblematik gekommen ist. Die weiteren Ausführungen zeigen, wie die neue Exegese der dialektischen Theologie, repräsentiert durch Karl Barth und Rudolf Bultmann, um eine Lösung des Problems gerungen hat. Abschließend umreißt der Vf. die gegenwärtige Lage der Bibelwissenschaft. Er sieht sie bestimmt durch das positive Erbe der kritisch-historischen Schule und der dialektischen Theologie. Die historisch-kritische Exegese hat die historische bedingte Form der Bibel aufgezeigt und einen falschen theologischen Historismus beseitigt. Die dialektische Theologie hat innerhalb der historisch bedingten Bibel die geschichtlich unbedingte

Aktualität des Wortes Gottes als Frage an den Menschen, an sein Selbstverständnis angesichts des Christusgeschehens zum Sprechen gebracht und inmitten des einstmals Gesagten die heute in gleicher Weise geltende Entscheidungsfrage gestellt. Das gegenwärtige Problem ist nicht mehr das Verhältnis von Bibelkritik und Bibelautorität, sondern das Verhältnis von Bibelkritik und Autorität des Wortes Gottes in der Bibel. Das Wort Gottes ist ja nicht identisch mit der Bibel als geschichtlichem Buch, es ist in der Bibel und es ist da, wo es uns als Lesende und Hörende ergreift, wo es Glauben entzündet und vom Glauben aufgenommen wird. „In der Bibel ist Gottes Wort immer nur aktuell, niemals qualitativ" (32). Somit glaubt der Vf. mit der beruhigenden Feststellung schließen zu können, daß Bibelkritik und wirkliche Autorität des Wortes Gottes in der Bibel keine Gegensätze sind, noch etwa sein müssen. Der katholische Exeget wird diesen Lösungsversuch interessant, nicht aber überzeugend finden. Ihm scheint die Lage der protestantischen Bibelwissenschaft ausweglos zu sein, solange sie an gewissen rationalistischen Positionen festhält und es beispielsweise, wie der Vf. dieses Schriftchens, für ausgemacht hält, daß von Inspiration der Bibel keine Rede sein kann, daß die Hl. Schrift nicht irrtumslos ist (16), daß in den Evangelien viele Worte Jesus zu Unrecht in den Mund gelegt werden (19), daß Jesus die Gottesherrschaft als ein in naher Zukunft katastrophal eintretendes Ereignis geglaubt und angekündigt (20), von einer erlösenden Wirkung seines Leidens dagegen nichts gelehrt und sich wahrscheinlich nicht einmal als Messias gewußt hat (21).

Passau Joseph Blinzler

Botterweck, G. Johannes, „Gotterkennen" im Sprachgebrauch des Alten Testamentes (Bonner biblische Beiträge, hrsg. von Dr. Friedrich Nötscher und Dr. Karl Th. Schäfer, Bd. 2), 104 S. Peter-Hanstein-Verlag, Bonn 1951; br. 9.50 DM.

Ernst Jünger hat einmal die gute Beobachtung ausgesprochen: „Jede bedeutende Einzelarbeit ist wenigstens mit einem Tropfen kombinatorischen Vermögens versetzt, und wie fühlt man sich beflügelt, wenn man schon in der Einleitung auf jene zugleich starken und spielenden Sätze stößt, durch die sich die Souveränität zu erkennen gibt" (Abenteuer des Herzens, S. 28). Wenn es gestattet wäre, diesen Maßstab an eine Dissertationsschrift anzulegen, dürfte die vorliegende Studie nicht besonders gut abschneiden. Denn um es vorwegzunehmen: Gerade der „Tropfen kombinatorischen Vermögens" ist es, den man in dieser Arbeit vermißt, und ihr Stil ist oft von so gedrungener Art, daß sie kaum geeignet ist, den Leser irgendwie zu „beflügeln". Man wird freilich mit Recht einwenden, daß eine exakt terminologische Untersuchung nicht die Absicht hat, auf die Phantasie einzuwirken und große Ausblicke zu bieten. Ihr hauptsächlichstes Anliegen ist die philologisch nüchterne Erhebung des Wortsinnes und eine Art lexikographischer Zusammenstellung der einzelnen Bedeutungen. Unter dieser Rücksicht hat der Vf. ohne Zweifel eine hervorragende Arbeit geleistet, die sich durch übersichtlichen Aufbau, umfassende Literaturkenntnis, zuverlässige Textanalysen und klare Zusammenfassungen auszeichnet. Auch ihre Ergebnisse beschränken sich durchaus nicht nur auf philologische Details, sondern führen zu grundsätzlichen theologischen Klarstellungen über das Wesen der atl. Gotteserkenntnis. B. beginnt mit einer Voruntersuchung über den profanen Gebrauch von „jada" und über die verschiedenen Objektformen des religiösen Erkennens unter stilistischer Rücksicht. Der erste Hauptteil behandelt die theologischen Grundlagen der atl. Gotteserkenntnis, und zwar insofern, als Gott selbst zuerst den Menschen „erkennt", d. h. ihn auserwählt, für ihn sorgt, ihm wohlwill, ihn richtet und prüft. Wichtiger ist noch, daß Gott sich zu erkennen gibt, indem er seinen Namen offenbart und sein Wesen auf vielfache Art kundtut: in Erscheinungen, in Gesichten und Träumen, durch Engel und Boten, in seinen Werken der Schöpfung und seinem Wirken in der Geschichte. Betreffen diese Formen der Gotteserkenntnis (im theologischen Sinne der Ermöglichung von Gott her) vorzugsweise den einzelnen, so gibt der Erwählungs- und Bundesgedanke dem ganzen israelitischen Volke die feste Grundlage seiner Religiosität. Im zweiten Hauptteil entfaltet dann der Vf. Begriff, Inhalt und Umfang der Gotteserkenntnis vom Menschen her gesehen. Er führt die atl. Gotteserkenntnis auf zwei Grundweisen zurück: Gott erkennen sei entweder Ausdruck des religiös-sittlichen Verhaltens oder Ausdruck der religiösen Erfahrung. „Das abendländische Problem der Gottesbeweise ist im ganzen AT (außer Weish) unbekannt . . . Das Sein Gottes war den Israeliten keine Frage, wohl der Wille Gottes und seine Forderungen" (86 f). Ebenso bedeute „Gott nicht erkennen"

kein theoretisches Nichtwissen, sondern praktischen Unglauben oder religiöse Unerfahrenheit. Für die Heiden besage der Ausdruck ihre Beziehungslosigkeit zu Jahwe, dem Gott Israels.

Der hohe Wert dieser Einsichten für das gesamte theologische Erkenntnisproblem und ihre außerordentliche Aktualität liegen klar zutage. Gegenüber einer ungesunden Intellektualisierung der Gotteserkenntnis, die zu der viel beklagten Scheidung von „Erkennen" und „Leben" führte, werden wir wieder auf die tiefe biblische Einheit von Spekulation und religiös-sittlicher Betätigung hingewiesen. Die theologische „Erkenntnistheorie" des AT — wenn man diesen Begriff gebrauchen darf — erscheint uns danach überraschend modern: Einmal in dem Gedanken, daß Gott nicht erkannt werden kann, es sei denn, er habe uns zuvor erkannt und sich zu erkennen gegeben (Scheler!), zum anderen darin, daß Gott vorzüglich erkannt wird, indem der Mensch in ein angemessenes praktisches Verhältnis zu Gott tritt (vgl. auf der Ebene des besorgenden Umgangs mit der Dingwelt: Heidegger!). Die moderne Philosophie erweist sich auch hier wieder als Säkularisation offenbarungseigener, heilsgeschichtlicher Kategorien, die von der Theologie unausgeschöpft und vernachlässigt fast in Vergessenheit geraten waren.

Wenn der Vf. auf solche und andere naheliegende Perspektiven kaum eingeht und dadurch der eingangs erwähnte Eindruck eines Mangels an „kombinatorischem Vermögen" entsteht, so hat dies wohl zwei Gründe: Zunächst ist die Darstellungsweise des Autors im allgemeinen sehr knapp. Die enge Begrenzung auf den Terminus „Gott erkennen" hat ihn sogar davon abgehalten, verwandte Begriffe wie Glaube, Gottesliebe, Gottesfurcht, Weisheit u. ä. in den Umkreis seiner Untersuchung einzubeziehen und ihr Verhältnis zur Gotteserkenntnis genauer zu erklären. Der durchgängige Nachweis, daß „Gotterkennen" mit zahlreichen religiös-sittlichen Grundbegriffen synonym verwendet werde (bes. S. 43—56), hätte dem Vf. die Frage nach dem eigentlichen Spezifikum der Gotteserkenntnis stellen müssen. Ist nämlich der Terminus einfachhin gleichbedeutend mit tätiger Frömmigkeit, dann sieht man schwerlich ein, wozu überhaupt das AT von „Erkennen" spricht, wenn andere, sachlich zutreffendere Bezeichnungen zur Verfügung stehen. Oder sollte nicht doch das intellektuelle Moment eine gewisse Rolle spielen? Mag auch das AT nicht explizit zwischen Erkenntnisakt und Erkenntnismitteln unterscheiden, so scheint uns doch darin die Lösung zu liegen: Erkennen will schließlich auch im AT ein Wissen und Begreifen aussagen, freilich in der Form einer ganzheitlichen Antwort der religiös-sittlichen Persönlichkeit auf die Offenbarung Gottes. — Der zweite Grund, weshalb die wertvolle Studie einen etwas unbefriedigenden Eindruck hinterläßt, erklärt sich wohl aber aus der immer noch sehr schwierigen Situation, in der sich die kath. Bibelwissenschaft befindet. Wer durch ein vermintes Gelände wandert, wird sich hüten, viel nach rechts und links zu schauen. Er wird strittige Punkte nach Möglichkeit zu umgehen suchen und sich klugerweise mit zurückhaltenden Andeutungen begnügen. Kein Wunder, wenn dadurch der Beschauer (bzw. der Leser) ein manchmal unscharfes und schwankendes Bild gewinnt. Auf der einen Seite werden z. B. die Aufstellungen der Literarkritik weitgehend eingeschränkt, auf der anderen Seite muß sich der Autor doch in ihrer Terminologie bewegen, und es bleibt unentschieden, ob der „sogenannte Jahwist" bzw. „Elohist" und die „sogenannte Priesterschaft" nun Realitäten oder bloße Hirngespinste der Kritiker sind. Selbstverständlich war es nicht die Aufgabe des Vf. in diesen und anderen Kontroversfragen, die zudem mehr am Rande seiner Arbeit liegen, eindeutig Stellung zu beziehen. Um so höher muß man es ihm anrechnen, daß er in einzelnen kritischen Punkten seinen Standpunkt doch ziemlich unmißverständlich zu erkennen gegeben hat.

Innsbruck Fr. J. Schierse

Windisch Hans, Die Katholischen Briefe erklärt, 3. stark umgearbeitete Auflage von Herbert Preisker (Handbuch zum NT 15. Abt.), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1951, 172 S. Kart. 9 DM, geb. 10.80 DM.

Wer nach dem Buchtitel eine „stark umgearbeitete Auflage" erwartet, wird schon im Vorwort belehrt, daß hier die 2. Aufl. von 1930, die noch Windisch (gest. 8. 11. 1935) bearbeitet hatte, abgedruckt ist; am Schlusse hat dann der neue Herausgeber Anhänge von insgesamt 27 Seiten beigegeben, auf die im Text von W. mit einem an den Rand gesetzten Sternchen verwiesen wird. Dieses Verfahren hat seine Vorteile;

wenn der alte Satz noch steht, mindert es bedeutend die Druckkosten einer Neuauflage, läßt aber auch den Fachmann schnell und deutlich erkennen, was schon früher gesagt war und was jetzt neu gesagt wird. Dann sollte man aber auch dem Besitzer der früheren Aufl. die Möglichkeit geben, die Nachträge allein kaufen zu können, ohne noch einmal den ganzen Kommentar miterwerben zu müssen. Nachteile dieses Verfahrens jedoch sind, daß man fortwährend vorne und hinten blättern muß, um die Ansicht des Bearbeiters kennenzulernen, daß aber auch manche Angabe mitgeschleppt wird, die längst entbehrlich geworden ist. Ich bin nicht der Meinung, daß dieses Verfahren in Übung kommen soll. Wenn schon bei einer Neuauflage mehr nötig ist, als einige Literaturangaben nachzutragen, dann sollte man an eine Umarbeitung gehen, die einen Kommentar auf den Stand der gegenwärtigen Forschung hebt, sich aber nicht nur mit einer solchen Beigabe begnügen.

Bei dieser Art der 3. Aufl. mag der Rezensent schwanken, ob er die Arbeit von W. und die Ergänzungen von P. getrennt beurteilen, ob er sich nicht überhaupt nur auf letztere beschränken soll, da man eine vor über 20 Jahren erschienene Arbeit nicht mehr zu besprechen pflegt. Weil aber die Leser dieser Zeitschrift mit Recht eine Würdigung des ganzen Werkes erwarten, wird ein Mittelweg zu wählen sein.

Der Kommentar von W. hat sich längst seinen Platz unter den nicht allzu zahlreichen Erklärungen der Kath. Briefe erobert. Die Übersetzung ist fast immer gut lesbar und aus wirklichem Gefühl für die deutsche Sprache geschaffen, was bei dem gar nicht einfachen griechischen Sprachkleid dieser Briefe besonderes Lob verdient. Verschiedentlich sind in Klammern Wörter zur Verdeutlichung der Übersetzung beigefügt, ein Mittel, auf das man möglichst verzichten sollte, das bei W. allerdings noch in erträglichen Grenzen bleibt. Die Erklärung ist bei staunenswerter Reichhaltigkeit knapp gefaßt. Besonders dankbar ist man für die vielen Zitate aus der literarischen Umwelt des NTs, die bei den griechischen und lateinischen Schriftstellern in der Originalsprache gegeben sind, was Anerkennung verdient (rabbinische Texte sind deutsch wiedergegeben).

In der Übersetzung des J a k hat der neue Herausgeber einige wenig gute oder falsche Wiedergaben von W. geändert, so 1,25 statt „Täter des Wortes" jetzt „wirklicher Täter" (für poiaetaes ergou); so 1,27 „aufsuchen" statt „besuchen" (für episkeptesthai). 4,4 blieb die Anrede „Ihr Ehebrecherinnen!" leider stehen; ist sie auch die wörtliche Übersetzung der Vorlage (moichalides), so ist sie im Deutschen unerträglich und sogar irreführend, weil sie nur an Frauen denken läßt, in Wirklichkeit aber alle Christen gemeint sind, die wegen ihrer Begehrlichkeit gegenüber der Welt eine solche Beurteilung in ihrem Verhältnis zu Gott verdienen. Sollte man nicht eher an ein substantiviertes Adjektiv denken, das beide Geschlechter bezeichnet (vgl. Bauer, WB s. v. z. St.)? Der schwierige Hexameter unbekannter Herkunft 4,6 lautet bei W. in der als nicht sicher gekennzeichneten Übersetzung :„Neidisch begehrt er (Gott) den Geist, den er eingepflanzt hat in uns." Aber kann von Gott gesagt sein, daß er „neidisch" verlangt? Die Bibel spricht so nie von Gott, sollte es die Quelle dieses Verses getan haben? Ich möchte darum statt dieser (auch sonst vielfach, z. B. in letzter Zeit von P. de Ambroggi, Le Epistole cattoliche, Torino 1947,58 gewählten) Auffassung mit der lateinischen Übersetzung to pneuma als Subjektsnominativ des Hauptsatzes nehmen: „Neidisch verlangt der Geist, den er in uns wohnen ließ." In der berühmten Frage, wie sich die Aussagen des Jak über Glaube und Rechtfertigung zu der Lehre des Paulus hierüber verhalten, hat schon W. die Ansicht ausgesprochen, die sich in der Forschung mehr und mehr durchsetzt, daß weder Jak gegen Paulus noch Paulus gegen Jak polemisiert. Was P. ergänzt, bewegt sich in derselben Richtung. Doch möchte ich nicht mit W. von einem „unausgleichbaren Gegensatz" (21) reden; sieht man genau zu, so liegt zwar eine Spannung vor, jedoch kein sachlicher Widerspruch. Die Verbindung des Sakramentes der Hl. Ölung mit Jak 5,14 f würde von einem katholischen Erklärer anders (und richtiger) gesehen als von W., soviel Wertvolles er auch zu sagen weiß. Daß Jak hier „Ölmagie" kenne (so W.), das Öl „magisch-sakramentale Materie" sei (so P.), überrascht zwar nicht in nichtkatholischen Schriften über diesen Punkt; als Katholik würde man aber solche Ausdrücke lieber nicht lesen. Sie sind nämlich sachlich unrichtig, weil sie den großen inneren Abstand zwischen heidnischer Magie und christlichen Sakramenten um äußerlicher Ähnlichkeiten willen übersehen. W. und P. aber haben recht, hier einen Ritus zur Krankenheilung zu finden, nicht ein Sterbesakrament (Sterbesakrament ist bekanntlich nur die hl. Kommunion, nicht die für Kranke in Unterordnung unter Gottes Willen zur Gesundung

bestimmte Hl. Ölung). Nicht ohne Zurückhaltung hat W. die Hypothese A. Meyers, Das Rätsel des Jak, Gießen 1930, angenommen, daß dem Briefe eine jüdische Jakobsallegorese oder Zwölfpatriarchenschrift zugrunde liege; leider verrät P. nicht, wie er sich zu dieser (nicht ohne Künstelei durchführbaren) Hypothese stellt. Wenn aber P. im Gegensatz zu W. in Anlehnung an H. Schammberger, Die Einheitlichkeit des Jak im antignostischen Kampf, Gotha 1936, die Abwehr der Gnosis für ein charakteristisches Moment dieses Briefes hält (150), so wird W. wohl richtiger gesehen haben; z. B. bleibt Jak 3,15 doch zu unbestimmt, um hier gnostische Lehren getroffen zu finden.
Die sehr schwierigen, unsicher überlieferten Verse J u d 22 f faßt W. als dreigliedrigen Spruch; ich möchte der Zweigliedrigkeit des Vaticanus den Vorzug geben, aber auch mit BS usw. in 22 eleate lesen statt mit W. elegchete, freilich ohne die (hier wohl überhaupt nicht zu erreichende) Zuversicht, so die ursprüngliche Lesart zu haben. Nach W. habe die Bemerkung V. 7, daß die Bewohner der Pentapolis „in ähnlicher Weise wie diese (die ihre himmlische Wohnung verlassenden Engel V. 6) Unzucht trieben und anderem Fleische nachgingen" im Auge, daß nach Gen 19 die Sodomiter sich an den bei Lot einkehrenden Engeln (die sie aber nicht als solche erkannten) vergehen wollten; es wäre dann vorausgesetzt, daß auch Engel bei Erscheinungen einen fleischlichen Körper trügen, weshalb W. auch etwas eigenartig übersetzt: „dem Fleisch von der anderen Gattung." Wohl besser wird man jedoch allgemein an das homosexuelle Treiben jener Städte denken, so daß „anderem Fleische nachgehen" einfach bedeutet einen anderen Verkehr als den naturgemäßen zwischen Mann und Frau (vgl. Ambroggi z. St.).
Jedem Übersetzer von 1 P e t r macht paroikia 1,17 zu schaffen; W. verdeutschte „Fremdlingschaft", P. wählt „Aufenthalt in der Fremde" (wie schon J. Felten, Die zwei Briefe d. hl. Petrus und d. Jud, Regensburg 1929 z. St.), was die beste, nur leider etwas zu umständliche Wiedergabe wäre. 2,13 hat W., einer allgemeinen Übung folgend, anthropinae ktisis mit „menschliche Ordnung" übersetzt; offenbar entging P. die berechtigte Kritik an dieser postulierten Bedeutung durch H. Teichert, Theol. Lit. Ztg. 74 (1949) 303 f. Richtig ist nur die Übersetzung „menschliches Geschöpf"; die weiteren Ausführungen zeigen dann die Ordnung der grundsätzlichen Diensthaltung. W. hat die Höllenfahrt Christi 3,19 f richtig in die Zeit zwischen Tod und Auferstehung angesetzt, aber man sollte nicht von einem „Mythus" (71) reden. Ein Vergleich dessen, was 1 Petr (nicht die christliche, legendäre Weiterbildung) darüber sagt, mit heidnischen Mythen von Göttern, die in die Unterwelt dringen, kann die starke Verschiedenheit bei äußerlichen Ähnlichkeiten zeigen. Der Glaube vom descensus Christi ad inferos mit der Verkündigung der Erlösung daselbst (vgl. 4,6) ist einmal die Folge der Menschwerdung Christi und des damit ermöglichten Todes sowie der Überzeugung, daß Jesus der Herr aller Reiche der Geschöpfe geworden ist, derer auf Erden durch sein irdisches Wirken, derer unter der Erde bei seinem Hinabstieg ins Totenreich, derer im Himmel bei seiner Himmelfahrt (vgl. Phil 2,10 f); eine Anleihe beim Mythus erübrigt sich daher für die ntl. Descensuslehre (nicht aber für ihre schon früh einsetzende, legendäre Weiterbildung). Die pneumata 3,19, die Hörer der Unterweltspredigt Jesu, hielt W. (mit vielen anderen) für gefallene Engel; besser deutet man auf die abgeschiedenen Seelen der Sündflutsünder (vgl. 4,6). Den V. 4,6 mit seinen schwierigen Wendungen kata anthropous sarki — kata theon pneumati hat W. wiedergegeben: „... daß sie gerichtet nach Menschen Weise am Fleisch, Leben haben nach Gottes Weise im Geist." So möchte man zunächst übersetzen, aber was soll das heißen? Darf man kata hier nicht in der Bedeutung „nach dem Ausspruch, nach dem Urteil" nehmen und etwas freier wenden: „für die Menschen dem Fleische nach gerichtet sind, für Gott aber dem Geiste nach leben?" Von der zuerst von Harnack aufgestellten, dann von verschiedenen, auch von W. übernommenen Hypothese, daß der Hauptteil von 1 Petr (1,3—4,11) eine Taufansprache gewesen sei, dem ein Mahnschreiben (ab 4,12) beigefügt worden wäre, rückt P. (156 ff) ab. Für ihn hat im Hauptteil „ein urchristlicher Gottesdienst einer Taufgemeinde seine schriftliche Fixierung gefunden", während der folgende Teil der „Schlußgottesdienst der Gesamtgemeinde" sei (157). „Diese Aufzeichnung eines Gottesdienstes der römischen Gemeinde ist dann mit Eingangs- und Schlußgruß umrahmt und den Kirchen Kleinasiens zugesandt worden" (160). Der Taufakt selbst sei aus Arkandisziplin weggelassen (161). Eine interessante Hypothese, die manche Eigenart des Briefes zu beleuchten vermag, jedoch im einzelnen nachgeprüft werden muß; man kann jedenfalls einwenden, daß der Brief nirgends einen Hinweis gibt, daß es sich hier um einen Gottesdienst handle, wobei doch alles Schema eines solchen sein soll.

2 Petr 2,21 war bei W. versehentlich die Wiedergabe von epignousin ausgefallen; P. berichtigt das im Nachtrag. 3,10 übersetzte W. die zwar gut bezeugte, aber unmögliche Lesart heurethaesetai; er versah sie mit Fragezeichen und schlug die Konjektur ekpyrothaesetai vor. P. beläßt im Anschluß an E. Stauffer, Die Theologie d. NTs, 4. Aufl., Stuttgart 1948, 204 und 304 heur., ändert aber erga („Werke") zu arga („Unbearbeitetes, Unbrauchbares"); das ergibt: „und was darinnen ist, wird als Chaosmasse erfunden werden." Dieser Versuch hat den Vorteil, daß er den Buchstabenbestand dieser unverständlichen Stelle möglichst wahrt, aber eine überzeugende Lösung bietet auch er nicht.

Die 1 Joh 2,14 unerwartet einsetzende Vergangenheitsform egrapsa statt der vorhergehenden Gegenwartsform grapho weist nach W. vielleicht auf einen früheren, verlorenen Brief oder auf 2 Joh hin. Der merkwürdige Wechsel liegt aber hier für den ganzen Brief vor: vorher achtmal die Gegenwarts-, nie die Vergangenheitsform, von 2,14 ab fünfmal die Vergangenheits-, nie die Gegenwartsform; das Praeteritum bezieht sich nach dem Brauch des antiken Briefstiles auf das vorliegende Schreiben. Es liegt hier wohl nur ein stilistischer Wechsel ohne tiefere Bedeutung vor, wofür 1 Joh mehrere Beispiele bietet; so „Licht" 1,5.7; 2,8—10 gegenüber dem sinnverwandten „Leben" (außer im Vorwort 1,1 f) 2,25; 3,14 f; 5,11—13.16.20; „Finsternis" 1,5 f; 2,8 f.11 gegenüber „Tod" 3,14; 5,16 f, alles mit dem Wechsel mitten im 2. Kapitel. Zu 2,20—27 meint P., daß der Pneumabesitz wichtiger sei als Organisation und Lehrautorität; zur hier vorliegenden Frage vgl. meine Ausführungen in „Vom Worte des Lebens", Festschrift f. M. Meinertz, Münster 1951, 142—51. W. hat die gegensätzlichen Aussagen 1,6 ff, daß wir alle sündigen, und 3,9, daß der aus Gott Gezeugte nicht sündigen kann, für unvereinbar gehalten (122), u. a. hierin ein Anzeichen gefunden, daß 1 Joh keine organische Komposition sei (136); richtiger urteilt P. (166), der hier dialektische Rede findet, die einmal (1,6 ff) vom Menschen ausgeht und seine Ohnmacht und Sünde sieht, das andere Mal aber von der Wirklichkeit göttlichen Lebens in Christus, womit die Sünde als überwunden angesehen wird. Zu diesen und den übrigen „Sünden"-Stellen dieses Briefes sei noch hingewiesen auf B. Poschmann, Paenitentia secunda, Bonn 1940, 63 ff und A. Kirchgäßner, Erlösung und Sünde im NT, Freiburg 1950, 253 ff. 3,19 hat W. im Anschluß an Luther peithein mit „stillen" übersetzt, was auch P. nicht ändert; besser wäre statt dieser heute fast unverständlichen Wiedergabe „beruhigen" oder ähnlich. 4,3 sind die Lesarten mae homologei (so schon Polykarp) und die vorwiegend im Westen (vereinzelt auch im Osten) bezeugte Lesart lyei überliefert; W. neigte zur ersteren, P. bemerkt, daß die meisten neueren Exegeten letztere bevorzugen, nimmt sie aber (vielleicht mit Recht) doch nicht in die Übersetzung auf. Zum Comma Iohanneum hat W. die römische Entscheidung vom 13. 1. 1897 angeführt, daß es sich um einen authentischen Text des hl. Johannes handle, aber bemerkt, daß die meisten katholischen Gelehrten die Unechtheit anerkennen. Schon W., jedenfalls aber P. hätten ergänzen sollen, daß unterm 2. 6. 1927 das S. Officium die Entscheidung gewissermaßen offiziell zurückgenommen hat (nachdem es schon längst vorher privat geschehen war). Im Anschluß an v. Dobschütz und Bultmann nahm W. bei 1 Joh eine Grundschrift und nachfolgende Überarbeitung an; P. will sogar zwei Vorlagen herausschälen, eine von der Gattung der Offenbarungsrede und einen eschatologischen Text. Allerdings könnten Vorlagen verarbeitet sein, ob aber die stilistischen (z. B. Wechsel von oidate und oidamen) und sachlichen (angeblich verschiedene eschatologische Haltung) Kriterien zu dieser Quellenscheidung hinreichen, erscheint fraglich. Sind diese Nuancen bei der sonst durchgängigen Gleichheit des Stiles und der Gedanken wirklich von solcher Bedeutung? Mag auch die Analyse E. Lohmeyers, Über Aufbau u. Gliederung des 1 Joh, ZntW 27 (1928) 225 ff nicht ganz überzeugen, sicher liegt die johanneische, im einzelnen frei behandelte Form der Variation vor: dreimal werden die beiden Hauptanliegen der Liebe und des Glaubens besprochen und jedesmal mit neuen Gesichtspunkten bereichert (1,5—2,28; 2,29—4,6; 4,7—5,12). Sollten Vorlagen benützt sein, so sind sie zu einem geschlossenen Ganzen verarbeitet.

3 Joh 12 wird dem Demetrius ein gutes Zeugnis u. a. auch „von der Wahrheit selbst" ausgestellt; daß W. dabei an Christus oder den Hl. Geist dachte, paßt nicht, weil dieses göttliche Zeugnis zwischen das der Allgemeinheit (hypo panton) und des Presbyters gestellt wäre. Es paßt aber auch nicht die Deutung P.s auf „die Offenbarung" als „die die Gemeinde bestimmende Macht"; was soll das hier konkret heißen? Am einfachsten erklärt man wohl nach V. 3 „durch die Wirklichkeit", nämlich durch den

Lebenswandel selbst; Demosth. c. Neaer. 15 wäre dann nicht nur formelle Parallele, sondern bezeugte eine vielleicht sprichwörtliche Redensart.

Zum Schlusse sei noch ein Wort zur Verfasserfrage gesagt, die bei den Kath. Briefen seit den kritischen Forschungen der neueren Zeit besonders schwierig geworden ist. Abgesehen von den Johannesbriefen, als deren Autor der „Presbyter" schwerlich bestritten werden kann (eine andere Frage ist die Gleichsetzung des Presbyters mit dem Apostel Johannes), stammen nach W. die Briefe nicht von jenen angesehenen Männern der Urkirche, die in den Präskripten genannt und von der Tradition als Verfasser festgehalten werden; auch P. korrigiert diese Ansicht nicht. Gewiß gibt es ernste Bedenken, ob und wieweit jene Männer diese Briefe insbesondere unmittelbar verfaßt haben; aber anderseits sollten die Selbstaussagen der Briefe und die Überlieferung gebührend beachtet werden. Um mich Hegelscher Begriffe zu bedienen: nottut, daß die Forschung von der These der Tradition über die Antithese der Kritik zur Synthese einer der Wirklichkeit möglichst entsprechenden Beurteilung komme. Als Beispiel diene eine Beobachtung beim zweiten Petrusbrief, dessen Unechtheit der kritischen Forschung feststeht, den auch katholische Gelehrte wie K. Th. Schäfer, Grundriß der Einleitung in das NT, Bonn 1938, 166 ff und J. Chaine, Les Epitres catholiques, 2. Aufl., Paris 1939, dem Apostel absprechen; der Verfasser beruft sich für die Gewißheit, mit der er seine eschatologische Botschaft verkündet hat und jetzt schreibt, auf sein Erlebnis der Verklärung Jesu (1,12 ff); die Überzeugungskraft des Briefes steht oder fällt also mit dem Rechte zu dieser Berufung. Da anderseits der Brief nicht unmittelbar von Petrus geschrieben sein kann, was schon die Alten in einem gewisen Umfang erkannt haben, muß eine Lösung versucht werden, die dem Für und Wider gerecht wird. Überhaupt hat die Forschung gerade bei den Kath. Briefen noch ein weites Arbeitsfeld vor sich.

Freising — Johann Michl

Taoutel, Ferdinand, S. J., Le patriarche Stéphane Ad-Duwaihî, Ta'rih al-azminat 1095—1699 (Al-Maschriq, Quarante-Quatrième Année — 1950), Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1951. 18 u. 437 S. (arab.), Bildnis u. Handschrifttafeln.

Zu den bedeutendsten literarisch hervorgetretenen Kirchenfürsten des christlichen Orients zählt der maronitische Patriarch Stephan ad-Duwaihî (geb. 1630, erwählt 1670, gest. 1704). Das von ihm hinterlassene Schrifttum ist teils historischer, teils liturgiekundlicher Art[1]). Von seinen Geschichtswerken war bisher eines in seinem Gesamtumfang mangels einer Edition der Forschung nicht zugänglich; nur Splitterauszüge hatte Raschîd asch-Schartûnî seiner Ausgabe der „Geschichte der maronitischen Nation" von St. ad-Duwaihî als Anhang beigegeben (Beirut 1890). Das Originalwerk mit dem Titel „Geschichte der Zeiten" stellt Annalen im eigentlichen Sinn des Wortes dar, nämlich eine an die Jahre 622—1699 laufend angereihte Aufzählung geschichtlicher Ereignisse aus dem politischen und kulturell-kirchlichen Leben im Orient unter Bevorzugung des libanesischen Raumes. Es gliedert sich in zwei, nach ihrem Inhalt und nach ihrem Wert verschiedene Teile, wovon der erste in sehr summarischen Überblicken die Zeit vom Auftreten Muhammeds bis zum Beginn der Kreuzzüge (1095), der andere die übrige Zeit bis zum Lebensende des Verfassers behandelt.

Nunmehr sind gleichzeitig zwei Textausgaben der „Geschichte der Zeiten" unternommen worden. Die hier angezeigte Ausgabe, besorgt von dem aus Aleppo stammenden Professor P. F. Taoutel (Tautil) an der Universität der Jesuiten in Beirut und als vollständiger Jahrgang der seit 1898 erscheinenden, rühmlichst bekannten Zeitschrift Al-Maschriq vorgelegt, gibt den vollen Text des zweiten Teils, übersichtlich abgeteilt in Jahrabschnitte, die mit Inhaltsüberschriften versehen sind. Der Verzicht auf den ersten Teil wird vom Hrsg. mit dem Hinweis auf die schlechte Überlieferung begründet, ist aber auch berechtigt im Hinblick auf seinen mangelhaften Wert.

T. gibt in der Einleitung eine Liste der ihm bekannten Handschriften, 12 an Zahl, wovon außer den paar vatikanischen die übrigen sich in Bibliotheken und in Privatbesitz in Beirut und im Libanon befinden. Zur Ausgabe selbst ist eine erst im Jahre 1932 für die Orientalische Bibliothek der Jesuiten in Beirut erworbene Hs. aus dem Jahre 1797 benützt und sind eine im maronitischen Patriarchalsitz Bekerke und zwei

[1]) Siehe G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, III. Bd. (Città del Vaticano 1949), S. 361-377.

im Vatikan verwahrte Hss. mitverwertet. Der Editionstext ist sichtlich sehr sorgsam hergestellt; handschriftliche Lücken sind aus einer vom Vf. selbst herrührenden Materialiensammlung und aus Konzeptfragmenten desselben (ebenfalls in Bekerke) aufgefüllt. Wertvoll für die kritische Beurteilung des Textes sind die in den Anmerkungen (je nach einem Abschnitt) beigegebenen Nachweise der von Duwaihî benützten, aber selten genannten Quellen. Diese sind vor allem die Historia des Wilhelm von Tyrus, die Universalgeschichte des 'Izz-ad-dîn al-Atîr, ein geschichtlicher Abriß von Abul-Farrâ, eine „Geschichte der Chalifen, Lehrer und Vornehmen" von Ibn al-Harrîrî, und eine Geschichte der Sultane von Ägypten von Ibn Asbât. Da von den drei letzteren Werken keine Editionen vorliegen, sind die aus Hss. entnommenen Quellennachweise T.s besonders zu begrüßen.
Nicht weniger wertvoll als die von Duwaihî gesammelten Nachrichten aus der politischen Vergangenheit seiner weiteren und näheren Heimat erscheinen mir die zahlreichen Berichte namentlich biographischer Art aus dem kirchlichen Bereich, die für die Vergangenheit zum größeren Teil aus einheimischen Archiven geschöpft sind, und ihr Wert steigert sich, soweit die registrierten Tatsachen vom Vf. miterlebtes Zeitgeschehen sind. Deshalb ist die Ausgabe T.s für alle Einzelforschungen auf dem Gebiete östlicher, besonders syrischer Kirchengeschichte unentbehrlich. Förderlich für ihre Benützung sind die beigegebenen Personen- und Ortsregister. Nur wäre hier die Verweisung auf Seiten und Zeilen des gedruckten Textes zweckdienlicher gewesen als die Verweisung auf die innerhalb des Textes notierten Seiten und Zeilen der zugrunde gelegten Hs. Eine französische Übersetzung wurde vom Hrsg. in einer Voranzeige in Al-Maschriq 43 (1949), S. 15, in Aussicht gestellt.
Text und Übersetzung zugleich bietet die von Paul Carali unternommene, bzw. geplante Ausgabe (mir liegt nur der erste Bogen der ersten Lieferung vor):
Ta'rikh al-Azminat ou Histoire des Temps 622—1699. Annales historiques composées par le patriarche Estefan Ad-Douaihy (Aldoensis). Publiés pour la première fois d'après l'original avec appendices historiques par Mgr. Paul Carali, annotées et traduites en Français en association avec Nasseb Wehaiba al-Khazen. Tome premier: Les Etats arabes 622—1094. Le Caire 1950[2]).
Zu dieser Ausgabe des ersten Teils der Annalen wurde die lückenhafte, aber als „Original" geltende Hs. Vat. syr. 215 benützt mit fortlaufenden Ergänzungen aus dem schon genannten „Konzept" des Autors in Bekerke. Zahlreiche Anmerkungen weisen auf die Quellen desselben und auf Parallelen bei anderen Autoren hin, geben sachliche Aufschlüsse und stellen Irrtümer mancherlei Art richtig. Wir erfahren daraus, daß Duwaihî in diesem Teil auf weite Strecken u. a. von den Annalen des Melchiten Eutychius und dem Geschichtswerk des Kopten Ibn 'Amîd al-Makîn abhängig ist, und daß er — seltsamerweise — für letzteren nicht das Original, sondern die lateinische Übersetzung des Erpenius (Leiden 1625) gebrauchte, woraus Mißbildungen von Eigennamen u. a. entstanden sind. (Nicht erklärt ist „St. Antiochus, abbé du monastère de Louca" [S. 4], lies Laura, gemeint ist Antiochus Sabaita). Der Hrsg. gliedert den ganzen Stoff in viele Kapitel, die nur kurze Perioden umfassen und wieder in zahlreiche Paragraphen jeweils mit Überschriften abgeteilt sind. Sehr störend wirkt die Umschreibung der arabischen Eigennamen nach französischer Schreibweise und Aussprache, woraus sich für Nichtarabisten in vielen Fällen ein falsches Namensbild ergeben muß. — Die auf den ersten Teil folgenden Fortsetzungen sollen nach Caralis Plan in einen zweiten Teil für die Kreuzzüge und die Herrschaft der Mamluken (1095—1514) und in einen dritten Teil für den Libanon und das Osmanische Reich (1515—1699) eingeordnet werden.

Dillingen a. D. Georg Graf

Graf, Georg, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. 3. Bd. Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jhdts., Melchiten, Maroniten. Citta del Vaticano 1949, 525 S. = Studi e Testi 146; 4. Bd. Die Schriftsteller... Syrer, Armenier, Kopten, Missionsliteratur, Profanliteratur, 1951, 342 S.

Das monumentale Werk Grafs geht seiner Vollendung entgegen; der letzte = 5. Bd. ist bereits im Druck, so daß wir hoffentlich bald dem Vf. zur Krönung seines Lebenswerkes Glück wünschen dürfen. Graf ist ein Bahnbrecher und ein Bannerträger eines

[2]) Vgl. G. Graf, a. a. O. IV. Bd. (1951), S. 342.

neuen Wissenschaftszweiges geworden, denn er hat der Welt die christliche Literatur in arabischer Sprache erschlossen. Das ist eine Tat mit weitreichenden Folgen; denn sie hat der Theologie und der Kirche eine ganz neue Position gegenüber der arabisch sprechenden Welt geschaffen. So ist ein Wendepunkt in unseren Beziehungen zur arabischen Welt eingetreten. Man kann Gr. einem anderen Mitglied der Münch. Theol. Fakultät an die Seite stellen, Bardenhewer, der noch mit 76 Jahren an die Bearbeitung des 5. und letzten Bandes seiner Gesch. d. altchristl. Lit. gegangen ist; beide haben ein reiches Material verarbeitet und eine Hochflut von Literatur bewältigt, sie haben mit eisernem Gelehrtenfleiß und musterhafter wissenschaftlicher Akribie, in allseitiger Stoffbeherrschung und mit stilistischem Feingefühl gearbeitet.

Es ist nicht die Anwendung eines literarischen Legendenschemas, wenn wir erwähnen, daß Gr. von Jugend auf für sein Werk disponiert war und sich geübt hat; er ist es doch gewesen, der schon als Knabenseminarist in Dillingen einem dortigen Brauch entsprechend an seinen Bischof in Augsburg, Pankratius von Dinkel (gest. 1894), eine Glückwunschadresse in hebräischer Sprache sandte. Unermüdlich hat Gr. dann später, auch während seiner 1912 beginnenden Pfarrerzeit in Donaualtheim bei Dillingen, weitergeforscht, bis das Ganze fertig dastand. Es ist unmöglich, den Inhalt des Werkes auch nur annähernd zu skizzieren, es seien nur ein paar Dinge herausgegriffen:

Nach Gr. haben wir in der christl. arab. Lit. zwei ganz verschiedene Perioden. Die erste knüpft an die patrist. Überlieferung an, berücksichtigt die durch das Zusammenleben mit dem Islam gegebenen Bedürfnisse und ist infolge des Sinkens der allgemeinen nationalen Wohlfahrt und des politischen und sozialen Druckes fast bis zum völligen Verfall herabgesunken.

Die 2. Periode des Aufstiegs ist eingeleitet und bewirkt vom Florentiner Konzil, welches die Orientalen in Berührung mit dem Abendland brachte und in kraftvollen Impulsen, die sogar die Schismatiker erreichten, neues Leben weckte. Von der Erneuerungsbewegung handeln die uns vorliegenden beiden Bände. Der 1. Autor der Erneuerungsbewegung und ein typisches Beispiel für sie ist der Maronit Gabriel ibn al-Qula'i, der trotz seiner reproduktiven Einstellung in seinen historischen Zutaten eigenständiges Schaffen ankündigt. Das 18. Jhdt. ist das goldene Zeitalter dieser Literatur. Sie ist überwiegend reproduktiv und traditionell und es fehlt meistens eine eigene theologische Forschung; mehr Selbständigkeit weist ihr dichterisches und historisches Schrifttum auf. Eine Besonderheit der kath. Syrer arabischer Zunge ist die Pflege biographischer Literatur, die nach Stoff und Behandlung den Vorzug der Originalität hat (IV 41). Was hier alles geboten wird, das stellt nicht nur die Literaturwissenschaft, sondern auch die Religions-, Kirchen- und Kulturgeschichte und die Folkloristik vor viele neue Aufgaben, wie ja überhaupt Gr.s Werk weit in Leben und Geschichte der Orientalen hineinführt und von ihrer Glaubensfestigkeit und ihrem Heroismus Kunde gibt. Bekannte Namen tauchen auf, so die aus der maronitischen Gelehrtenfamilie Assemani, viele Schriftsteller sind neu entdeckt. Nicht mehr aufgenommen sind die Schriftsteller, die von etwa 1880 ab mit ihrer literarischen Tätigkeit begonnen und sie im 20. Jhdt. fortgesetzt haben, denn sie sind Vertreter der modernen Lit., zu deren vollständiger Zusammenfassung und Darstellung dem Vf. die ausreichenden Grundlagen gefehlt haben. Ein Glück, daß Gr. in glücklicheren Zeiten seine Arbeiten begonnen hat!

Recht vorteilhaft, gerade für den Fernstehenden, wirken sich die den einzelnen Abschnitten vorangestellten Überblicke aus, die es gestatten, in dem Labyrinth der politischen und sprachlichen Verhältnisse dieser arabisch sprechenden Melchiten, Maroniten, Syrer, Armenier, Kopten usw. sich zurechtzufinden. Dankbar sind wir auch für die den einzelnen Bänden angefügten Register, die im Gesamtregister des 5. Bandes ihren Abschluß finden werden.

Gr. darf der Entdecker einer bis dahin fast unbekannten Literatur genannt werden. Er hat die Bahn frei gemacht für weitere Forschungen, seine Nachfolger sollen die Früchte seiner Arbeit ernten. Sie werden nicht mehr die Schwierigkeiten haben, die Gr. in seiner Pionierarbeit hatte. Die Frage ist nur: Werden Nachfolger kommen? Im Klerusblatt 32 (1952) 3,41 meint Gr., daß der christliche Osten heutzutage, da er durch viele Flüchtlinge zu uns gekommen ist, dem Seelsorgsklerus nicht mehr fremd und gleichgültig sein darf. Wir stehen heute, das muß gesagt werden, vor dem beunruhigenden Problem, daß ein fühlbarer Mangel an interessierten Kräften in der deutschen Ostforschung eingetreten ist. Es gab früher nicht wenige, die, ohne die

akademische Laufbahn zu ergreifen, an unseren Hochschulen und Fakultäten den orientalischen Studien sich widmeten. Unsere Zeit drängt mehr denn je dazu, und das Werk Gr.'s gibt Anregungen hiezu, die sich nicht überhören lassen.

München A. W. Ziegler

Aebi, Magdalena, Kants Begründung der „Deutschen Philosophie". Kants transzendentale Logik. Kritik ihrer Begründung. Basel 1947. Verlag für Recht und Gesellschaft AG. 8°. XIX u. 107 u. 525 Seiten. Leinen geb. SFr. 40.—.

Ist dieses Buch eine Götterdämmerung der deutschen Philosophie? Verfasserin versteht unter „deutscher Philosophie" wie vielfach üblich das System Kants und seiner Gefolgschaft (deutscher Idealismus, Neukantianismus, deutsche Existenzphilosophie, besonders Heidegger). Eine solche Götterdämmerung könnte man sich gut denken, denn an einem erheblichen Maß von Selbstüberschätzung hat es dort nie gefehlt. Nun aber fallen Urteile wie: „Der Ruhm des Kantischen Systems beruht wesentlich auf der Unverständlichkeit der Kritik der reinen Vernunft"; „In der heutigen deutschen Philosophie wird ein maximal verhüllender, ein geradezu undurchsichtiger Stil gepflegt"; „Diese dunkle philosophische Sprache setzt in Kants Kritik der reinen Vernunft dort ein, wo die Willkürlichkeiten und Begriffsunterschiebungen in seiner Systembegründung einsetzen, nämlich in der transzendentalen Logik ... Diese Dunkelheit des Stils wird von Fichte beibehalten und sie herrscht in den deutschen transzendentalen Systemen ... bis heute. Dieser dunkle Stil ist geeignet, die Orientierung sowohl für den Autor wie für den Leser zu erschweren. Er ermöglichte so die Existenz dieser Systeme überhaupt ... Bei Heidegger läßt sich nachweisen, daß diese unklare Sprache Resultate vortäuscht, wo gar keine vorhanden sind." Aebi meint sogar, an der transzendentalen Idee Kants hätte man nur festgehalten, weil die Ableitung dieser Grundidee seiner Philosophie „bis heute nicht begriffen war". Begriffsunterschiebungen, Fehlschlüsse, unklare Vorstellungen, verworrenes Denken, Erfahrungsfremdheit, apriorische Gewalttätigkeiten und Konstruktionen, Unsachlichkeit, Affekturteile, Scheinprobleme, nicht Orientierung, sondern Verblüffung des Lesers, das ist nur eine kleine Auswahl aus den vernichtenden Urteilen, die hier über die „deutsche Philosophie" gefällt werden.

Der Kern des Buches liegt in dem Nachweis, daß Kants Beweis für die transzendentale Deduktion seiner reinen Verstandesbegriffe, der Kategorien also, ein Trugschluß sei, eine Quaternio terminorum nämlich nach dem Muster: Alle schlauen Menschen sind Füchse, alle Füchse haben vier Beine, also haben alle schlauen Menschen vier Beine. Der Mittelbegriff, der von Kant in einem zweifachen Sinn genommen würde, wäre der Begriff der Einheit der Apperzeption. Einmal verstünde ihn Kant als subjektive und dann als objektive Einheit. Da das Kapitel mit der transzendentalen Deduktion die Seele der Kritik der reinen Vernunft bilde, auch nach anderen Autoren, stürze mit dem Nachweis des Trugschlusses das ganze Kantische System in sich zusammen. Aebi prüft aber nicht nur diesen einen Punkt, sondern läßt das ganze Gebäude Kants plastisch und ungemein klar vor uns erstehen, in allen Details und seinem ganzen inneren Gefüge. So wird das Buch zu einem großen und erstklassigen Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Und es ist ein Kommentar, den man nicht nur verstehen, sondern auch lesen kann, ja mit Vergnügen lesen kann. Verfasserin betont, daß bisher noch nie die Gesamtheit der Details, auf denen das Kantische Begriffsgebäude und damit die „deutsche Philosophie" ruht, im Zusammenhang durchgearbeitet und dargestellt worden sei. Sie will das nun tun, will zeigen, was Kant gewollt und wie er sein Vorhaben durchgeführt habe. Ergebnis der Prüfung: Kants System beruht auf Begriffsverwechslungen. Verfasserin glaubt, daß sie die Begründung des Kantischen Systems, die transzendentale Methode und die Kopernikanische Wende, so klar als unhaltbar erwiesen habe, daß eine weitere Diskussion nicht mehr möglich sei (105*), und daß „Kants System in Zukunft nur noch historisches, aber nicht mehr wissenschaftliches Interesse beanspruchen kann" (500).

In einer der Spezialuntersuchung der Begründung von Kants transzendentaler Logik vorausgeschickten Vorrede von 107 Seiten erhalten wir noch eine forcierte Darstellung der Nachwirkungen der Kantischen Philosophie im deutschen Idealismus und in besonderen Tendenzen der deutschen Metaphysik, Ethik, Kultur- und Geschichts-

philosophie, Rechts- und Staatsphilosophie, im Denken der totalitären Systeme der jüngsten Vergangenheit und momentanen östlichen Gegenwart (dialektischer Materialismus) und in der protestantischen Theologie. „Jene eigenartige Disziplinlosigkeit der deutschen Systeme seit Kant, die zugunsten affektiver Bedürfnisse die Klarheit des Denkens vernachlässigt, hat unabsehbare Auswirkungen gehabt, hat Zusammenhanglosigkeiten, Spaltungen der Kultur verursacht, Ausweglosigkeiten und Scheinschwierigkeiten zur Folge gehabt, hat zur Vergewaltigung des menschlichen Lebens geführt und führt noch dazu. Wir hoffen also durch unsere Untersuchung nicht nur zur Klärung theoretischer Sachverhalte, sondern auch zur Vertiefung und Vereinheitlichung der praktischen Orientierung des Menschen einen Beitrag zu leisten" (107*). Die Ziele des Buches sind also ziemlich weit gesteckt. In dieser Zeitschrift dürfte besonders interessieren, was über die Einflüsse Kants auf die protestantische Theologie gesagt wird. Aebis These ist, daß Kants Theorie der Erkenntnis sich auf die deutsche protestantische Theologie bis auf heute als unüberwindliches Hindernis ausgewirkt habe. Es handle sich da 1. um die Annahme Kants, daß das Gebiet der Erfahrung mit der Sinneserfahrung zusammenfalle, eine übersinnliche Erfahrung also unmöglich wäre, und 2. um die Lehre Kants, daß der Verstand der Gesetzgeber der Natur wäre, daß also jeder „Gegenstand", der uns gegeben ist, durch unser Subjekt, unser Ich gegeben sei. Durch die erste Annahme würde die mystische Erfahrung unmöglich gemacht, die doch sämtlichen großen Weltreligionen zugrunde läge, durch die zweite Annahme aber würde das Göttliche, soweit es uns Menschen erlebbar ist, zu einer Schöpfung des Ich, was für jede Religion eine Unmöglichkeit bedeute. „Merkwürdigerweise fühlen sich nun alle führenden theologischen Dogmatiker des deutschen Protestantismus seit Schleiermacher ... durch die Kantische Theorie der Erkenntnis gebunden, ohne daß je einer von ihnen auf die Idee käme, die Beweisführung Kants nachzuprüfen ... Die Folge davon ist, daß der protestantischen Theologie seit Schleiermacher sozusagen der Boden unter den Füßen entzogen bleibt. In der kirchlichen Praxis hält man am überlieferten Glauben fest, ohne imstande zu sein, ihn theoretisch zu begründen, d. h. den Grund der für ihn in Anspruch genommenen Geltung zu beweisen." Vielfach greife man mit Ritschl auf die Unterscheidung Kants zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zurück. Das führe aber zu eigentümlichen Spaltungserscheinungen in der deutschen und damit auch in der europäischen Kultur, zu einer Zusamenhanglosigkeit nämlich zwischen dem theoretisch Erkennbaren und dem praktisch Geglaubten. Extrem seien diese Spaltungserscheinungen in der modernen dialektischen Theologie, „wo der Glaube nur noch durch einen Sprung, offenbar durch reine Auto-Suggestion, durch einen Akt der Willkür erreicht werden und von den Inhalten des Glaubens nur noch im Paradox gesprochen werden kann." Gott sei hier das ganz andere und der Mensch in seiner Sündhaftigkeit ginge jeder Gemeinschaft mit Gott verlustig. „Natürlich erhebt sich dann die Frage, weshalb der Theologe selbst überhaupt dazu kommt, von Gott zu sprechen, und woher er etwas von ihm wisse." Da aber in der Bibel offenkundig von einer Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch die Rede sei, entsteht damit für die dialektische Theologie eine neue Schwierigkeit: Richtet sie sich nach dem Evangelium oder nicht? Aebi meint: „Es ist fast so, als ob sich die dialektische Theologie mehr nach Kants Erkenntnistheorie richte als nach dem Evangelium" (91); denn Gott muß ja das ganz andere bleiben. Legt man also Kants Erkenntnistheorie zugrunde, dann bedeutet das nach Aebi den Agnostizismus. Das aber sei für eine Theologie Selbstaufgabe. Deshalb sehe man die protestantische Theologie bis auf heute die seltsamsten Auswege ergreifen. Das wird im einzelnen gezeigt bei Schleiermacher, Ritschl, der Tübinger Schule, Troeltsch, Gogarten, Barth, Brunner. Alles in allem: „Das Bild einer in der Geschichte nie dagewesenen Ratlosigkeit", wie Aebi mit Dunkmann sagt. Und trotzdem hält man am Philosophen des Protestantismus fest. Von Gogarten speziell heißt es: „Er scheint eher eine Zerstörung aller objektiven Fundamente der Theologie, ja eine Zerstörung des Menschen auf sich zu nehmen, als daß er auf die Idee käme, die Erkenntnistheorie Kants, an der auch er wie an einem Undiskutierbaren festhält, zu untersuchen." Aebi macht aber auch einen positiven Vorschlag zur Bereinigung dieser Schwierigkeiten. Man solle in der Religionsphilosophie einfach auf das in der religiösen Erfahrung positiv „Gegebene" zurückgreifen, wie das die westeuropäische und amerikanische Religionsforschung zu tun pflege, wobei dann, um nicht im Psychologismus hängenzubleiben, die Hauptaufgabe die wäre, eine „deskriptive Theologie" zu entwickeln, die das bei den Mystikern und großen Religionsbegründern „Gegebene" rein herauszuheben hätte, so wie Husserl das reine Denken der Logik (Noëma) gegen-

über dem Psychologismus als das Zeitlose und Wesenhafte in allem empirischen und psychologischen Denken (Noësis) herausgehoben habe. Es gäbe da ein allen Hochreligionen der Erde gemeinsames Sachgebiet, das man nur in seiner Gegebenheit rein zu fassen habe, um bei d e r Religion angelangt zu sein. „Die Abweichungen im Dogma der einzelnen Religionen dürften im wesentlichen von Theologen stammen, die selbst nicht Mystiker waren, die also von dem religiösen Gebiet gesprochen hätten wie Blinde von der Farbe." Etwas zu sicher tritt bei Aebi dieses „Gegebene" auf. Aber das „Gegebene" ist gar keine so glatte Sache, weder in der religiösen Erfahrung noch überhaupt in der Erkenntnisbegründung, wie man gerade aus den Diskussionen in den eigenen Reihen des logistischen Empirismus, dem Aebi nahesteht, sehen kann, aus der Stellungnahme nämlich von H. Reichenbach gegen die Dogmatik des Wiener Kreises.

Auch für Kant war, und damit kommen wir wieder zum Kern des Buches zurück, das angeblich Gegebene ein Problem, ja d a s Problem. Er suchte die Lösung durch seinen Ansatz, daß das Gegenständliche durch subjektive Kategorien konstituiert werde. Auf Grund dieses Standpunktes war es für ihn wenigstens, wenn er die Einheit der Apperzeption einmal im subjektiven und dann im objektiven Sinn verstand, keine Amphibolie und keine Quaternio terminorum, weil eben für seinen Standpunkt das Objektive im Subjektiven bestand. Für Aebi und ihren Standpunkt allerdings liegt eine Begriffsverschiebung vor. Gegen Kant jedoch beweist diese formalistische Argumentation nichts mehr. Hier muß man weiter ausholen. Der Standpunkt Kants, der eben das Gegebene in Frage stellt, muß selbst zum Problem werden. Das Gegebene, Reale oder Objektive darf nicht Argument sein. Es gilt die ganze Problemsituation zu sehen, in der das alles locker wurde, gilt, den Standpunkt Kants als Standpunkt sichtbar werden zu lassen und aus der historischen Situation heraus über seinen Weg zu entscheiden. Die Detailarbeit, die in diesem Buch geleistet wurde, ist bewundernswert und das Werk ist eine erstklassige philosophische Leistung. Aber es bleibt zu sehr hängen an formalistischen Einzelheiten, Worten und Sätzen und verliert den Blick auf das Ganze der historischen Gesamtsituation, in der Kant steht. Ein Autor ist überhaupt kein Aggregat von Begriffen und Urteilen und Schlüssen, sondern hat Geist, Seele und innere Tendenzen und hat eine historische Umwelt, in die er hineingehört. Man braucht, was dasteht; selbstverständlich; aber man muß auch fühlen, was zwischen den Zeilen steht und was der Mann schließlich und letztlich will. Und ebenso muß man sehen, was hinter ihm steht und wo er hingehört. Alle Interpretation geschieht aus einer Ganzheit heraus. Wenn irgendwo, gilt das aber von Kant. Er steht so tief verflochten in der Gesamtentwicklung der abendländischen Philosophie, näherhin in der Kontinuität ihrer metaphysischen Tradition, daß er nicht mit dem Nachweis von Begriffsverschiebungen, Unexaktheiten und Fehlschlüssen abgetan werden kann. Diese Tradition ist bei ihm unter den Einflüssen des Empirismus oft bis zur Unkenntlichkeit verdeckt und man kann durchaus mit B. Russell die einzelnen Philosopheme Kants Mißverständnisse heißen; so ist es z. B. unhaltbar, wie er eben unter diesen Einflüssen die Ideen von Gott, Seele, Unsterblichkeit und überhaupt die Metaphysik auffaßt. Aber die Motive der alten Metaphysik sind da, verwandelt zwar, aber sie sind da. Kant ist Metaphysiker, wie man heute wieder weiß. Und für den tiefer Schauenden ist der Angriff Aebis nicht nur ein Angriff gegen Kant, sondern gegen die abendländische Metaphysik. „Scheinprobleme", sagen die Positivisten für ihr Anliegen. Darüber können wir hier nicht streiten. Wir wollen nur betonen, daß man Kant etwas zu leicht genommen hat bei allem Aufwand, weil man die große Linie nicht sah, in die er hineingehört, für die vielleicht seine Philosopheme im einzelnen formal ein unzulänglicher Ausdruck sind, womit er ja selbst gerechnet hat, übrigens gerade in dem Punkt, dem Aebis Hauptangriff gilt (KrV. A XVII). Daß das Buch zu sehr am Formalen hängenbleibt, liegt an der logistischen Methode seiner Verfasserin. Sie ist ausgezeichnet zur erhellenden Analyse und Überprüfung der einzelnen Gedankengänge Kants, die ja bekanntlich oft dunkel genug sind und bei den Neukantianern gewöhnlich noch dunkler werden. Von Cohen sollen seine Hörer gesagt haben: Es ist nur ein Mann in Deutschland, der Kant versteht, Hermann Cohen; nur schade, daß niemand Hermann Cohen versteht. Hier hat Aebi mit ihrer logistischen Methode zweifellos den besten Kommentar zur KrV geschrieben, den es überhaupt gibt. Aber die historische Gesamtsituation ist dieser Methode nicht so gegeben, wie sie wirklich gegeben war. Das war sehr viel mehr. Auch ein Beleg dafür, wie fragwürdig das „Gegebene" werden kann. Hier tut sich eine Schranke der Logistik überhaupt auf, die man dort auch sehen sollte.

N. Hartmann hat einmal gesagt: Logistik ist zu positiver Forschung außerstande, sie kann nur die Ergebnisse der Forschung auf Formeln bringen. Auch dieses Buch ist stark in der dialektischen Bearbeitung der Einzelphilosopheme, es ist schwach in der Gesamterfassung dessen, was die Gestalt Kants war und die historische Situation, in die er hineingehört. Es wird interessant werden, zu verfolgen, wie der logistische Empirismus, der im Wachsen begriffen ist, in Zukunft Ideengeschichte treiben wird. Ob sein mathematischer Formalismus wohl dem Leben und der Seele des Geschichtlichen gerecht werden wird? Sie werden sich etwas bei Dilthey umsehen dürfen.

Auf ein paar Verzeichnungen sei noch besonders hingewiesen. Die Hypothesis Platons, mit der die Akademie die Erscheinungen retten will, ist beileibe nicht die moderne Hypothese, sondern exakt ein metaphysischer Faktor, eine Idee, also ein „Scheinproblem". Hoffentlich macht man nicht in nächster Zeit aus Platon einen Vertreter des logistischen Empirismus, wie seinerzeit die Neukantianer einen Marburger aus ihm machten. Ein anderer wunder Punkt ist der „deutsche Subjektivismus". Die Rede davon ist eine Art Basissatz für unser Buch. Hier ist sehr zu unterscheiden, auch noch innerhalb der „deutschen Philosophie". Richtig ist, daß Kant vom Subjekt ausgeht. Aber er meint ein allgemeingültiges Subjekt, den Menschen überhaupt, und in der KprV tritt sogar „jedes vernünftige Wesen schlechthin" auf. Der Kantische Subjektivismus ist nicht, was man gemeinhin unter subjektiv im Sinn von relativ oder Individualismus perhorresziert. Erst Spätere habe sich hier auf Kant berufen, aber er hat ihren Relativismus wahrhaftig nicht gewollt. Und auch für den deutschen Idealismus muß das Wort Subjektivismus mit Reserve gebraucht werden. Schon bei Schelling vollzieht sich ein entscheidender Bruch und es kommt jetzt gegenüber Fichte zum objektiven Idealismus. Außerdem ist die ideengeschichtliche Grundlage des deutschen Idealismus eine viel breitere als nur eine Ausweitung der transzendentalen Deduktion Kants. Man könnte sie sogar in einem säkularisierten Christentum suchen. Mindestens aber vertritt der deutsche Idealismus die gesamte Tradition der abendländischen Metaphysik und dieser innere Gehalt ist viel wesentlicher als das Kleid, das sie sich dort anzieht. Die Quelle des deutschen Idealismus ist überhaupt nicht Kant. Er erhebt sich zwar aus der Philosophie Kants, aber über Kant, Leibniz, Spinoza, Bruno geht diese Philosophie zurück auf Cusanus. Er ist der eigentliche Begründer der deutschen Philosophie, wie E. Hoffmann und H. Heimsoeth dargetan haben. Und über ihn ist diese Philosophie verwurzelt in der Metaphysik des Mittelalters und der Antike und darum viel mehr als einfach Subjektivismus. Auch hier muß man wieder über den Formeln den Gehalt sehen und die Hintergründe. Schon gar nicht trifft zu, daß „die deutsche Philosophie seit Kant und bis heute wohl bis zu 90 % Kantliteratur ist" (369). Schon seit Husserl datiert die Wende zum Objekt, seit dem ersten Weltkrieg schon tritt der Neukantianismus auffallend stark zurück und heute wird die Lage beherrscht von der neuen Ontologie und vom kritischen Realismus. Aebis Buch ist geeignet, den Eindruck zu erwecken, als ob die deutsche Philosophie nur „deutsche Philosophie" in jenem engeren Sinn wäre. Dem muß man widersprechen. Und dann der Begriff deutsch! Er sollte in einem wissenschaftlichen Werk neutraler genommen sein. Es wäre für das Buch gut gewesen, wenn es zehn Jahre vor oder zehn Jahre nach dem deutschen Zusammenbruch erschienen wäre. Aber wir vertragen das schon. Das Werk verdient sehr viele Leser, auch aus dem Klerus, ja gerade hier, weil man doch im Unterricht, besonders in höheren Schulen, alle Augenblicke in die Auseinandersetzung mit den Auswirkungen der Kantischen Philosophie hineingezogen wird. Das Buch verleiht hier eine selten gute Einführung, Klarheit und Überlegenheit. Es bricht einen alten Bann. Daß es Kant erledigt hat, glauben wir nicht. Daß es eine Götterdämmerung für die deutsche Philosophie ist, kann man auch nicht sagen. Dazu ist das Eigengewicht des Historischen zu fest gefügt. Aber ein Donnerwetter ist niedergegangen und es hat mehrfach kräftig eingeschlagen.

Eichstätt — Johannes Hirschberger

Pfeil, Hans, Existentialistische Philosophie, Paderborn, 1950, 94 S., DM 2,40 kart.

Als Band I der „Forschungen zur neueren Philosophie im Geiste der Philosophie" legt Hans Pfeil eine Abhandlung über „Existentialistische Philosophie" vor. Der Ver-

fasser kämpft in diesem Werk gegen den Verlust der Mitte: die Betonung des konkreten Menschen kann ebenso im Übermaß geschehen wie seine Vernachlässigung. Aus dem leidenschaftlichen Protest gegen die Mißachtung des Individuums herausgewachsen, hat die Existentialphilosophie ihre Berechtigung in dem Gebot an den Menschen, nicht bloß dazusein, sondern sich zu entscheiden. Aber auf der anderen Seite betont sie nur die Dynamik und verzichtet auf ein wirkliches Ziel. Der Kampf gegen jede Einseitigkeit verlangt gewiß den Appell zur Bewährung des Individuums. Aber er darf auch nicht zur Leugung oder auch nur zur Entstellung des Allgemeinen führen; er darf das ebensowenig, wie die richtig verstandene Betonung des Ich die Gemeinschaft zerstören darf. Unsere Kultur ist von der Seite des westlichen Existentialismus genau so wie von der Seite des dialektischen Materialismus her bedroht. Beide Wege bedeuten die Gefahr des Nihilismus. Nur wenn der Gottesgedanke wieder in die Mitte gestellt und damit die verschiedenen Gebiete der Wirklichkeit in ihrer Eigenbedeutung anerkannt werden, kann die Periode des „Aufrufs" zu einer Neugeburt des Abendlandes führen.

Die paar Gedanken aus dem Inhalt des Buches von Pfeil wollen als Andeutung für seine Darlegung der Grundidee des Existentialismus betrachtet werden und zur Lektüre des Werkes selbst anreizen. Der Leser wird sich dann über Ursprung und Sinn wie auch über die Unzulänglichkeit des Existentialismus klarwerden.

Bamberg — Ludwig Faulhaber

Bochenski, I. M., Der sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat), Leo-Lehnen-Verlag München 1950, Sammlung Dalp 69, 213 S., geb. DM 8,40.

Das Buch stellt die deutsche Übersetzung des französischen, etwas erweiterten Textes von Vorlesungen dar, die der Verf. 1949 an der Universität Freiburg in der Schweiz gehalten hat. Es kommt dem immer dringender werdenden Bedürfnis entgegen, das System des sowjetrussischen dialektischen Materialismus kennenzulernen und zu verstehen, jener Lehre, die die philosophischen Grundlagen für die Richtlinien der Sowjetpolitik im Innern des Landes und nach außen gibt und in der alle Angehörigen des Kaders der Kommunistischen Partei streng geschult werden.

Vor vielen im Westen entstandenen Schriften über das nämliche Thema zeichnet sich Bochenskis Buch dadurch aus, daß darin neben den Werken europäischer und amerikanischer Nichtbolschewisten und Bolschewisten bzw. sowjetfreundlich eingestellter Schriftsteller eine große Zahl russischer Quellen verwertet ist, wie die sog. Klassiker des Diamat sowie als offizielle Äußerungen von seiten der Partei zu betrachtende Entscheidungen und Reden und halboffizielle Texte. Das klar und übersichtlich gegliederte Werk umfaßt zwei Hauptteile, einen historischen und einen systematischen. Im historischen Teil werden zunächst die aus dem Westen stammenden Komponenten des Diamat beleuchtet, die sich auf den Hegelianismus und den naturwissenschaftlichen Materialismus, also zwei heterogene, einander in vielem durchaus widersprechende philosophische Systeme gründen. Es bedurfte eben nur der „materialistischen Umkehrung" des Hegelianismus durch den Anhänger der Hegelschen Linken, Ludwig Feuerbach, damit Hegelsche Philosophie und naturwiss. Materialismus sich zu einer Einheit verbinden und die Grundlage für den dial. Materialismus bilden konnten. Während dann Marx den historischen Materialismus begründete, gab Engels, den dial. Faktor erweiternd und stärker betonend, dem Marxismus eine spekulativere, metaphysische Richtung.

Ein Studium der russischen Wurzeln des Diamat, die Bochenski in prägnanter Kürze darstellt, wäre dem westlichen Leser besonders anzuraten, namentlich eine Vertiefung in Entstehung und Wesen der sog. Intelligenz, die die Entwicklung des Leninismus entscheidend beeinflußt hat, die freilich im Rahmen des Buches nur sehr knapp behandelt werden konnte. Wenig bekannt ist die Tatsache, daß P. Tkacev (1844-85) mit seiner von Lenin übernommenen Theorie, nach der der Staat für die Revolution nötig ist und diktatorisch zur Vernichtung der Gegner herrschen muß, einen der grundlegenden Gedanken Lenins vorweggenommen hat. Es folgt eine treffliche Charakteristik Lenins, die eine bei nichtbolschewistischen Forschern nicht ganz selten anzutreffende Überbewertung vermeidet, aber doch das Phänomen des erfolgreichen Revolutionärs mit seiner klaren Erkenntnis der gewaltigen Bedeutung des philosophischen Gedankens hervorhebt. Vielleicht wäre ein kurzer Hinweis darauf angebracht gewesen, daß die maßlose Besessenheit von der Idee bei Lenin schließ-

lich zu jener Verengung des Blickfeldes und Schrumpfung des sittlichen Bewußtseins geführt hat, die ihn dann veranlaßten, im Kampf zu jedem Mittel zu greifen (Berdjajew, Sinn und Schicksal des russ. Kommunismus, S. 127).

Der nun folgende Überblick über die Geschichte der Philosophie in Sowjetrußland zeigt vier Perioden auf, die mit den vier Abschnitten der politischen Entwicklung des Landes fast zusammenfallen. Einer gewissen Selbständigkeit in der Auslegung des Diamat, die namentlich gegen Ende der zweiten Periode im Auftreten dreier Gruppen sich bemerkbar machte, der Mechanisten, der „menschewistischen Idealisten" (mit Trockij) und der „orthodoxen" Gruppe, wurde 1931 durch die Verurteilung der beiden ersten als „Häresien" ein jähes Ende bereitet. Die jüngste Periode (nach 1947) ist durch einen extremen Nationalismus gekennzeichnet; eine der letzten Phasen dieser Entwicklung freilich, das auf nationalistische Motive gegründete Eingreifen Stalins in die Diskussion über die Sprache, begann im Juni 1950, also erst nach Abfassung des Buches. Höchst lehrreich ist schließlich das Kap. über die charakteristischen Züge des Diamat, durch die dieses System von der westlichen Philosophie durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt wird. Es sind dies namentlich die Unterwerfung unter die strenge Kontrolle durch die Partei, die polemische und aggressive Haltung der heutigen Sowjetphilosophen, ein rigoroser Dogmatismus, der die Unantastbarkeit bestimmter Texte gewährleisten soll, ein philos. Stil, in dem viele der üblichen Termini in ganz anderer Bedeutung gebraucht werden als im Westen, ein gewisser „theologischer Charakter" dieser Philosophie, insofern als hier geradezu von einer „Schrift" als Grundlage der Lehre, von „Orthodoxie", „Häresien", „Inquisition" gesprochen werden kann.

Zu Beginn des systematischen Teils weist der Verf. darauf hin, daß Stalins Gliederung des Diamat vom logischen Standpunkt des Systems aus nicht haltbar ist. Bemerkenswerterweise fehlen im System des Diamat Disziplinen, die die westliche Philosophie zu den klassischen zählt, wie formale Logik, Anthropologie und Moral. Nur im Keim sind sie in andern Disziplinen vorhanden, wie z. B. Spuren der Moral vor allem in der Pädagogik. Sehr schwierig ist, wie sich erwarten läßt, die Lage der Ästhetik.

Das Verständnis des Denkens der sowjetischen Philosophen wird sehr erschwert dadurch, daß Lenin von einem Begriff der Materie zum andern übergleitet: Sein „Materialismus" ist ein (erkenntnistheoretischer) Realismus, die Behauptung der Priorität des Seins gegenüber dem Bewußtsein. Aber gleichzeitig geht Lenin vom philosophischen zum physikalischen Begriff der Materie, also zu einer ganz andern Problemstellung über. Jedenfalls sind die dial. Materialisten sehr radikale Realisten, für die eine idealistische Interpretation ihrer Lehre unmöglich ist. Und mit dem Realismus Lenins ist ein radikaler Rationalismus eng verbunden: Die Welt und ihre Gesetze sind vollkommen erkennbar . . . Die Gesetze der Wissenschaft stellen „objektive Wahrheit" dar . . . Der letzte Grund dieses Realismus und Rationalismus aber liegt in der Feindschaft gegen die Religion. Das Wort Materialismus hat in der bolschewistischen Philosophie einen vielfältigen Sinn. Im wesentlichen handelt es sich dabei um drei Gruppen von Thesen: metaphysische, ontologische und psychologische; besonders schwer verständlich ist der Sinn der letzten. Ganz offensichtlich bekennen sich die dial. Materialisten zu den wesentlichen Lehren des naturwissenschaftlichen Materialismus. Der „Idealismus" in den verschiedenen, einander geradezu entgegengesetzten Bedeutungen des Wortes erscheint gegenüber dieser Lehre als eine gewisse Einheit und man versteht, warum er von den Bolschewisten so scharf abgelehnt wird.

Dieser Materialismus wird durch das zweite wesentliche Element in der bolschewistischen Philosophie, die Dialektik, in ganz eigentümlicher Weise näher bestimmt. Definiert in Übereinstimmung mit Hegel ist die Dialektik für den Diamat von größter Bedeutung. Wenn unter Hinweis auf die Dialektik gelehrt wird, daß verschiedene Qualitäten existieren, so bedeutet das in scholastischer Terminologie, daß in der Entwicklung wesentlich neue Formen entstehen. Noch stärker ist diese These von den Seinsstufen in der Lehre vom Sprung ausgedrückt, der ein Aufbrechen, ein plötzliches Übergehen in eine andere Qualität bedeutet. Weiter wird gesagt, es gebe in den Dingen Gegensätze, die eines untergehenden Alten und eines aufsteigenden Neuen, der Kampf zwischen diesen beiden entgegengesetzten Elementen sei der innerste Kern der Entwicklung. — Es ist leicht zu verstehen, daß Lenin eine Doktrin

annahm, die das Gesetz der Revolution in das Wesen des Seins selbst hineinverlegte. Die Hegelsche Synthese aber spielt hier nur eine sehr geringe Rolle.

Als wichtige methodologische Anwendung der Dialektik erscheint die These, nach der die Gegensätze zu innerst verbunden sind und sich gegenseitig bedingen: Die Behauptung der Einheit von Theorie und Praxis liegt hierin begründet. Von hier aus sind schwer zu erklärende Erscheinungen der sowjetischen Philosophie zu verstehen, wie die Betonung des politischen Charakters aller Philosophie. Vom historischen Materialismus her, dem ebenfalls eine Skizze gewidmet ist, wird dann auch die ganz paradoxe Behauptung der bolschewistischen Philosophen verständlich, daß Wissenschaft und Philosophie einen parteilichen Charakter haben; von hier aus erklärt sich die Ablehnung jedes neutralen, unpolitischen Verhaltens, jeder Objektivität.

Das Buch schließen Bemerkungen ab über positive Elemente im Diamat, die sich allerdings in der Mehrzahl als Alltagswahrheiten enthüllen, und über das technische Niveau seiner Problematik, Methode und Ausdrucksweise. Und hier ergibt sich, daß seine technische Ausarbeitung, seine Formulierung unerhört primitiv sind, daß er keine wissenschaftliche Philosophie im westeuropäischen Sinne des Wortes darstellt, sondern eher eine Art atheistischen Katechismus. Die vielen Widersprüche zeigen, daß eine Vereinigung von Hegelianismus und Materialismus im Grund eben doch unmöglich ist. Die sowjetische Lehre erscheint, obwohl sie auch westeuropäische Elemente aufgenommen hat, in den wesentlichen Zügen als Erzeugnis eines dem Westeuropäer fremden Kulturkreises. Untersucht man aber die Ursachen des großen Erfolgs, den diese Lehre sogar bei vielen Intellektuellen errungen hat, so wird erschreckend deutlich, daß durch die großen strukturellen Veränderungen Westeuropas die Mentalität vieler Westeuropäer sich der in Sowjetrußland herrschenden anzugleichen scheint. Die bolschewistische Sphinx verliert für den aufmerksamen Leser dieses ausgezeichneten Buches vieles von ihrer Rätselhaftigkeit.

Leoni am Würmsee — W. Lettenbauer

Pöll Wilhelm, Die Suggestion. Wesen und Grundformen. Kösel-Verlag München 1951. 263 Seiten. Ganzleinen DM 12,50.

Die verschiedenen Formen der Suggestion spielen im Leben des Einzelnen und, besonders infolge der steigenden Vermassung, auch im sozialen Leben eine bedeutsame Rolle. Aber bisher gelang es noch nicht, zu einer wissenschaftlich befriedigenden, einheitlichen Begriffsfassung der S. zu kommen. Pölls gründliches Werk, das über die umsichtige Verwertung der Literatur hinaus wertvolle eigene Analysen bietet, führt hier einen wesentlichen Schritt weiter.

Zunächst untersucht der Verfasser die Fremdsuggestion. Er versteht sie als die Darbietung und zustimmende Annahme von Bedeutungsgehalten. Nicht logische Beweisgänge motivieren diese Annahme, sondern Ausdrucksqualitäten der darbietenden Person, die in Beziehung zum Vitalinteresse des Beeinflußten stehen. Erst sekundär, durch die Vermittlung der suggerierten Überzeugung, erscheinen in der S. emotionale Erlebnisse und leibliche Auswirkungen. Pöll geht im einzelnen den Ursachen der S. in den beteiligten Personen nach, untersucht die Suggestibilität, den Suggestionsimpuls und die Vitalbezogenheit der suggestiven Vorgänge.

Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit der Autosuggestion, die nicht auf fremde Suggestion rückführbar ist, aber mit dieser Wesentliches gemein hat. Auch hier ist vor allem das Vital-Interessierende Motiv; auch hier sind Suggestibilität und Suggestionsimpuls zum Zustandekommen der Autosuggestion notwendig. Impulsmächtigkeit kann sowohl Situationen wie Dingen, Persontypen und Ideen innewohnen.

Der dritte Abschnitt ist der Massensuggestion gewidmet. Der Begriff der Masse findet zunächst Klärung in der Auseinandersetzung mit unzulänglichen Auffassungen („Massenseele", libido und Masse usw.). Neues bringt der Verfasser hier vor allem durch die Aufhellung der Massensuggestion im aktiven Sinn, insofern er die Suggestor- und Impulswirkung der Masse behandelt. Besonders wertvoll sind die Untersuchungen, welche Rolle die Ideen innerhalb der Massensuggestion spielen. Man kann die Frage stellen, ob es terminologisch berechtigt ist, den Begriff der Suggestion auf die zustimmende Annahme von Bedeutungsgehalten einzuschränken.

Der Erfolg läßt das bejahen, weil es auf diese Weise gelingt, zwei Tatbestände, die häufig miteinander vermengt werden, in ihrem Wesen klar herauszustellen: Die Suggestion und die physische Ansteckung.
Nicht ganz befriedigen will indes die Auffassung des Verfassers von der Vitalität. Da letztere von konstitutiver Bedeutung für den ganzen Bereich der Suggestion ist, wirkt sich die hier bestehende Unklarheit durch das ganze Buch hindurch ungünstig aus und nötigt den Verfasser manchmal zu etwas gezwungenen Erklärungen. Es besteht keine Veranlassung, die Vitalität einseitig nur dem leiblichen Leben oder gar der anima vegetativa zuzuordnen. Wie schon der Name sagt, richtet sich der Begriff auf das menschliche Leben schlechthin. Vitalität erscheint als das Offenbar- und Wirksamwerden des leiblich-geistigen Trieb- und Antriebgefüges, das die Selbstverwirklichung der Person zu garantieren hat.
Die hohe Bedeutung des Pöllschen Werkes liegt in der sauberen Methode und in seiner begrifflichen Scharfsichtigkeit, wodurch uns wertvolle Ein- und Übersichten geschenkt werden. Man möchte wünschen, daß der Verfasser in gleicher Weise weitere psychologische und vor allem tiefenpsychologische Fragen einer größeren Klärung zuführte und so dem Seelsorger, Erzieher und Politiker dabei ebenso wertvolle Dienste leistete, wie er es in dieser vorbildlichen Studie getan hat.

München R. Egenter

Groß, Karl, O.S.B., Willibald Wolfsteiner, Mönch und Abt 1855—1942, Ein Wandel vor Gott im Wandel der Zeit. Buch- und Kunstverlag Ettal, 1950, 200 S., Lwd.

Mit edler Pietät wird das Lebensbild und Lebenswerk des ersten Abtes von Ettal seit der Neuerrichtung des Klosters gezeichnet. Der Untertitel des Werkes trifft den Inhalt gut: Der Wandel der Zeit wird an diesem gesegnet langen Mönchsleben sichtbar. Das königliche München des 19. Jahrhunderts, in dem der Vater des späteren Abtes als angesehener Arzt in enger Beziehung zum Hofe wirkte, ist der Hintergrund, aus dem die Jugend Franz Xaver Wolfsteiners hervortritt. Die Abtei Beuron nimmt während der Kulturkampfjahre in ihrem Exil zu Volders bei Innsbruck den jungen Idealisten ins Noviziat auf. Schon mit 26 Jahren wird P. Willibald im Kloster Emaus (Prag) Novizenmeister. Als Prior wirkt er bald darauf zunächst noch in Emaus und dann in der Abtei Seckau/Steiermark. Auf Initiative des Scheyrer Abtes Rupert Metzenleitner und des großen Wohltäters der bayerischen Benediktiner, des Barons Cramer-Klett, wird P. Willibald als Prior ins neuerrichtete Ettal berufen, das ihn bald darauf als ersten Abt an seiner Spitze sieht. Von 1902—1933 sind ihm die Geschicke der aufstrebenden Abtei anvertraut. 1933 resigniert Abt Willibald und verbringt seinen Lebensabend bis 1942 in der Abtei, von allen in seiner beispielhaften Frömmigkeit, Güte und Gewissenhaftigkeit geliebt und verehrt.
So wird ein gut Stück Geschichte der neuesten Zeit in dieser Biographie lebendig und sichert dem Buche auch das Interesse weiterer Leserkreise. Wertvoller aber noch ist die stille Gewalt dieser in ihrer frommen Schlichtheit großen Mönchsgestalt, deren Bild in liebevoller Sachlichkeit gezeichnet wird und die Frage weckt, ob dieses heiligmäßige Leben nicht der Seligsprechung würdig wäre.
Die Ausstattung des Buches entspricht dem gediegenen Inhalt.

München. R. Egenter

Bosslet, Karl Maria O.P. (Herausgeber), Der Arzt und die Not der Zeit. Missionsärztliche Gedanken zum Laienapostolat. Augsburg, Verlag J. W. Naumann, 1949. 336 S.

„Arzt" in der Überschrift dieses Buches meint nicht nur den Missionsarzt und den Arzt der Katholischen Aktion, sondern jeden Christen, besonders den Akademiker und den gebildeten Laien, der sich auf Grund seiner christlichen Berufung gewiesen fühlt an die mannigfachen Bedürfnisse und Nöte unserer Zeit und ihrer Menschen, um zu helfen und zu dienen aus der Kraft seines Glaubens und mit seinen persönlichen Fähigkeiten. Man möchte diese Veröffentlichung mit ihren 26 Aufsätzen aus verschiedensten Wissens- und Problemgebieten, die alle das Interesse des Lesers stets wieder von einer anderen Seite her zu fesseln vermögen, am liebsten ein Lesebuch nennen. Damit wäre aber die geistige Höhe und bei nicht wenigen Artikeln das wissenschaftliche Gewicht nicht genügend gekennzeichnet. Die Beiträge stammen zum großen Teil von fachlichen Autoritäten auf ihrem Gebiet. Auf inhaltliche Einzelheiten

kann bei der großen Zahl der behandelten Gegenstände hier nicht eingegangen werden. Es kommen zur Sprache der religiöse Auftrag des Arztes und Missionsarztes, Gedanken über die christliche Existenz als Überwindung der Not der Zeit und psychologisch-medizinische Fragen innerhalb des religiösen Lebensbereiches (Wundererkenntnis, Aberglaube). Andere handeln über die Gegenwartsorientierung der theoretischen und praktischen Medizin, über medizinische Forschungsergebnisse, die in das Gebiet des Sozialen und Seelsorgerlichen hereinreichen (z. B. Fakultative Sterilität). Das Missionsinteresse kommt geschichtlich, ethnologisch und tropenmedizinisch zur Sprache. Auch Frauenfrage und Familienprobleme in der Mission, ferner die Situation und die Aufgaben der weiblichen Missionshilfe bleiben nicht unerörtert.
Diese gedrängte Inhaltsübersicht könnte vielleicht Mißtrauen erregen, als handle es sich um eine mehr zufällige Sammlung. Die Lektüre zeigt aber bald, daß hier, vor allem dank einer glücklichen Auswahl der Mitarbeiter, eine in ihrer Art originelle und zielbewußt geplante Sammelschrift entstanden ist, die jedem anspruchsvollen Leser Anregung geben kann und der ihr zugrunde liegenden Absicht wirklich dient.

Passau. R. Hoffmann

Gundlach, Gustav S. J., Die Kirche zur heutigen Wirtschafts- und Gesellschaftsnot. Erläuterungen des Rundschreibens Papst Pius' XI. „Quadragesimo Anno." Berlin, Morus-Verlag, 1949. 8°. 64 S.

Das kleine Schriftchen erschien erstmals unter anderem Titel („Papst Pius XI. zur heutigen Wirtschafts- und Gesellschaftsnot") sehr bald nach Erlaß des päpstlichen Rundschreibens und sollte eine wissenschaftlich zuverlässig fundierte kurze Zusammenfassung der Hauptlehren der Enzyklika darstellen. Inhaltlich wurde in der Neuauflage nichts Wesentliches geändert. Schon damit wird bekundet, daß die Enzyklika und ihre grundsätzliche Orientierung an einem naturbegründeten Ordnungsbild der Gesellschaft auch dann noch gültige Wegweisung bietet, wenn die wirtschaftsorganisatorische Betrachtung im Laufe der Jahre seit ihrem Erscheinen gewisse Wandlungen durchgemacht hat. Die Beschränkung der Schrift auf eine sehr umsichtige Erklärung des grundlegenden Lehrgehaltes des Rundschreibens, die stets die hohe Fähigkeit des Verfassers zeigt, das Wesentliche in seiner Bedeutung und in der Offenheit für vielfältige Folgerungen und Anwendungen darzustellen, verleiht dem kurzen, übersichtlichen Kommentar auch heute noch Recht und Bedeutung.

Passau. R. Hofmann

Fuchs, Josef: Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin, Köln, Verlag J. P. Bachem 1949. 8°. 329 S. Hlw. 9.20 DM.

Gewichtige Fragen des geschlechtlichen und ehelichen Lebens, die sich heute stellen, zwingen ebenso zu einer grundsätzlichen Orientierung und Vertiefung der christlichen Sexualethik wie neue und wertvolle Gesichtspunkte, die von seiten der modernen Psychologie, Anthropologie und Soziologie geboten werden. Hierfür ist eine eingehende Sichtung der theologischen Tradition auf diesem Gebiete unerläßlich. Die in der Moraltheologie übliche Berufung auf Th. v. A. leidet nicht selten darunter, daß sie sich zu sehr auf einzelne Zitate und Thesen beschränkt. Durch die in den letzten Jahren lebhaft geführte Diskussion über die Frage der Ehezwecke wurde eine gründlichere Beschäftigung mit der einschlägigen Lehre des mittelalterlichen Theologen veranlaßt, wurde aber zugleich offenbar, daß für das Verständnis seiner Aussagen noch manche historische und systematische Vorarbeit zu leisten ist. Darüber hinaus besteht das dringende Bedürfnis, daß die Sexualethik der Scholastik nach ihren wesentlichen Gedanken und in ihrer geschichtlichen Entwicklung eingehend untersucht wird.
Der V. der vorliegenden Schrift unternimmt es, die für die nähere und weitere Folgezeit sehr einflußreiche und weithin maßgebliche Sexualethik des Aquinaten in ihrer Systematik aufzuzeigen. Er behandelt zuerst das Verständnis und die Wertung der menschlichen Geschlechtlichkeit bei Th. sowie seine Bestimmung der rechten sittlichen Stellungnahme zum Geschlechtlichen in Keuschheit und Jungfräulichkeit. Der 2. Teil erarbeitet aus den über das ganze Schrifttum des Theologen verstreuten Aussagen die Systematik seiner materialen Sexualethik hinsichtlich ihrer grundlegenden Orientierung in einer naturgesetzlichen Auffassung des Geschlechtlichen, ihrer wesentlichen und ihrer mehr abgeleiteten Normen. Abschließend stellt der V. in einer für die ge-

schichtliche Würdigung sehr dankenswerten Übersicht die von Th. ausdrücklich herangezogenen Autoritäten (Hl. Schrift, philosophische Ethik und theologische Tradition) zusammen.

Dem Thema der Arbeit entsprechend wird auf die problemgeschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Sexualethik nur in einigen Grundfragen eingegangen. Die herkömmliche Beurteilung des Geschlechtlichen war in jener Zeit vor allem belastet durch starke Reserven gegenüber der menschlichen Sinnlichkeit, besonders gegenüber dem sinnlich-geschlechtlichen Erleben, und durch eine allgemein festgehaltene enge Verbindung der geschlechtlichen Begierlichkeit mit der Erbsünde. Th. kann sich von dieser Überlieferung nicht völlig frei machen. Trotz mancher Befangenheit in überlieferten Vorstellungen sucht er durch Übernahme und Verarbeitung aristotelischer Gedanken die natürliche Gutheit des Sexuellen, einschließlich der Begierde und der Lust, und die Rechtfertigung der ehelichen Geschlechtsbeziehungen durch die in der Ordnung der Ehe liegenden Güter zu erweisen. Es gelingt Th., eine tiefe, klar durchdachte und in sich verhältnismäßig geschlossene Lehre von der geschlechtlichen Sittlichkeit zu bieten, deren quellenmäßige und sehr übersichtliche Darstellung die schönste und fruchtbarste Leistung des V. ist. Das Wesen der Keuschheit liegt nach Th. in der inneren Ordnung des geschlechtlichen Begehrens, das seine vernunftgemäße Regel durch die Ausrichtung aller geschlechtlichen Betätigung auf den der Sexualanlage zukommenden Zweck der Zeugung und Pflege der Nachkommenschaft erhält. Keuschheit wird folgerichtig als Teil (pars subiectiva) der Kardinaltugend der Mäßigung (temperantia) gefaßt. Die Grundnormen der materialen Sexualethik ergeben sich aus dem naturhaften Zweck des Geschlechtlichen, für dessen Verständnis und Erklärung sich Th. hauptsächlich an Aristoteles anschließt. Als Hauptgebot der materialen Sexualethik läßt sich dementsprechend der Schutz der Zeugung und der Aufzucht bzw. Erziehung ableiten. Daraus folgen dann die entfernteren Normen der Keuschheit im ehelichen und außerehelichen Leben. Im Anschluß an die Deutung des Zweckes der Sexualfunktion bietet der V. auch eine quellenmäßig begründete Darlegung der Ehezweckfrage bei Th. v. A.

Die geschichtlich bedingten Grenzen dieser Sexualethik werden bei gegebener Gelegenheit erwähnt, so z. B. in ihrer biologischen Auffassung des Zeugungsaktes, in ihrer vorherrschend androzentrischen Einstellung, in mehrfacher Nachwirkung des traditionellen Pessimismus hinsichtlich der erbsündlichen Geschlechtlichkeit. Auch zeigt der V., dabei im Rahmen seiner historischen Aufgabenstellung verbleibend, wo an entscheidenden Stellen die durch den Scholastiker gebotene Deutung eine weiterführende Betrachtung nahelegt und fordert (bes. S. 138). Th. weiß z. B. sehr wohl um die Bedeutung des ehelichen Verkehrs für die eheliche Liebe; aber für seine Sexualethik treten diese Beziehungen kaum in Erscheinung. Auch wo es der V. nicht ausdrücklich erwähnt, werden infolge seiner getreu referierenden Darstellungsweise für den kritischen Leser Ansatzstellen sichtbar, an denen die heutige christliche und theologische Sexualethik über Th. v. A. hinauszugehen hat. Die Einfügung des Geschlechtlichen in die ganzheitliche Einheit des leiblich-geistigen Menschen wurde von Th. nicht in dem Maße erreicht, wie es der V. annimmt. Der Grund liegt in der einseitig naturhaft-animalischen Sicht des Geschlechtlichen. Th. ordnet die menschliche Sexualität nach der antiken naturgesetzlichen Auffassung bzw. nach der aristotelischen Seinsstufenlehre ein, die anders ist als unsere heutige Erkenntnis über die Seinsschichtung im Menschen. Hier wird das neuzeitliche Denken von anderer grundsätzlicher Orientierung ausgehen, um zu einer systematischen Sexualethik zu gelangen. Dabei kann aber die Sexualethik des Th. v. A., abgesehen von einzelnen zeitbedingten Argumentationen, in ihren reichen Erkenntnissen, in ihrer tiefschürfenden Aufweisung der inneren Zusammenhänge dieses Lebensgebietes und in ihren erarbeiteten Normen nicht nur wertvollste wegweisende Beiträge liefern, sondern wird immer ihre Gültigkeit behalten.

Passau. R. Hofmann

Staehlin, Ernst, Die Verkündung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen. Von der Zeit der Apostel bis zur Auflösung des Römischen Reiches. Mit Bibelstellen-, Personen- und Ortsregister. Leinen Fr. 28.10. Verlag Friedrich Reinhardt AG., Basel.

Daß es Christus um die Aufrichtung des Reiches Gottes ging, konnte niemals bezweifelt werden. Wir erkennen das heute nur mit besonderer Schärfe und machen es zum

Zentralgedanken unserer Verkündigung. Die Grundkraft freilich des Gottesreiches ist das Pascha, d. h. Kreuz und Auferstehung des Herrn selbst. — Wir danken es dem Baseler Theologen, daß er uns aus allen Zeiten der christlichen Ära, zunächst aus dem Altertum, die wichtigsten Äußerungen der Verkündigung über das Gottesreich zusammenträgt. Der Ausdruck „Verkündigung" ist weit gefaßt und meint jede uns erhaltene Äußerung über den Gegenstand. Es ist sehr zu begrüßen, daß der Verfasser auf eine theologische Wertung der einzelnen Belege verzichtet. Wo ihm eine solche dennoch in die Feder geflossen ist (z. B. bei Ignatius v. Ant., S. 90, Mitte), möchte man sie lieber vermissen. Vielleicht sollte auch die für den Schlußband in Aussicht gestellte Darstellung des Reichgottesgedankens besser in Wegfall kommen. — Die Schriften des N. T. sind als Zeugnisse den andern gleichgeordnet, so daß z. B. in § 10 der Hebräerbrief mit dem 1. Klemensbrief und der Didache erscheint. Theologisch gesehen ist das vielleicht nicht ganz glücklich, da gerade unter dem Gesichtspunkt der Verkündigung das Gewicht der kanonischen Schriften ein ganz anderes ist als das der übrigen Zeugnisse. Im übrigen ist es ein wahrer Reichtum von Überlieferung, der sich vor dem Leser ausbreitet, wichtig für den Theologen wie für den Verkündiger, besonders für den letzteren.

München. J. Pascher

Bammel, Fritz, Das Heilige Mahl im Glauben der Völker. Eine religionsphänomenologische Untersuchung. Gütersloh (Bertelsmann) 1950. 199 S. mit Übersichtskarte. Halbl. 19.— DM.

Das Werk sammelt eine Fülle von Belegen für das Phänomen eines Hl. Mahles im Glauben der Völker, hebt die Typen heraus und deutet sie. Der zugrunde gelegte Mahlbegriff ist äußerst weit, vielleicht zu weit: „Hl. Mahl ist . . . jedes Essen und Trinken . . ., das irgendwie in Beziehung steht zum ‚Heiligen' und aus dieser Bezogenheit seinen sakralen Sinn und Wert empfängt" (S. 15). Das Hl. Mahl hat positive — und in geringem Umfang negative — Beziehungen zur vitalen Existenz, zur soziologischen, seelisch-geistigen und schließlich zur ewigen Existenz. Den Abschluß bildet eine vergleichende Typologie. Das reiche Material ist durch die Typisierung durchsichtig geordnet. Die reichsten Belege stehen aus dem christlichen Bereich zu Gebote. So anregend auch das reiche religionsgeschichtliche Material für das deutende Verständnis der christlichen Eucharistiefeier ist, gewisse methodische Gesichtspunkte können nicht ohne Schaden übersehen werden. Der Verfasser übersieht ein wichtiges typenbildendes Moment. Seine zahlreichen Belege aus dem christlichen Bereich sind dadurch gekennzeichnet, daß man um die Wirkung des Mahles betet. Davon unterscheidet sich der außerchristliche Stoff weithin insofern, als hier das Mahl mehr oder weniger magisch gesehen wird. Es wäre ein magischer von einem religiösen Typ zu unterscheiden, da sich diese Unterscheidung deutlich im Phänomen durchsetzt, bei der Messe in besonders ausgeprägter Weise. — Bei der Fülle der Belege brauchte es wohl im Einzelfall besonders sorgfältiger Abwägung, ehe die Einordnung in einen Typus vorgenommen wird. Verfasser beruft sich beispielsweise für die vital-existentielle Deutung auf ein Meßformular bei Seuchenplage. Aus der ganzheitlichen Auffassung katholischer Frömmigkeit betet man in allen Anliegen, auch in diesem. Die Kirche hat zahllose Benediktionen entwickelt, in denen sie ihr Beten für alle menschliche Sorge einsetzt. Daß sie ihr Hochgebet, die Eucharistiefeier, miteinbezieht und die feiernde Gemeinschaft auch in Seuchengefahr einbezieht, hat nichts mit dem Phänomen „Hl. Mahl" zu tun (S. 47 vgl. den Fall S. 52 u. ö.). Etwas ganz anderes ist es, wenn etwa um den Frieden gebetet wird. Die zahlreichen Gebete um „die Gaben der Einheit und des Friedens" in Ordinarium und Proprium weisen das Herrenmahl tatsächlich dem sozialen Typus zu, wie der Verfasser mit vielen Belegen zutreffend dartut. Hier und an manchen anderen Stellen haben wir Ursache, dem Verfasser nicht bloß für die Fülle interessanten Materials zu danken, sondern auch für eine Vertiefung des Verständnisses.

München. J. Pascher

Siegert, Hans, Griechisches in der Kirchensprache. Ein sprach- und kulturgeschichtliches Wörterbuch. Heidelberg (Carl Winter) 1950. 234 S. Gbd. 9.60 DM.

Alphabetisch geordnet bietet der Verfasser griechische Ausdrücke in der Sprache der Kirche. Doch werden auch rein deutsche Termini, wie etwa „der Schwarze" als Teufelsbezeichnung, aufgeführt. Ein Anhang bringt griechisch-christliches Namensgut und

gräzisierte Namen der Humanistenzeit. Das Büchlein ist ein dankenswertes Hilfsmittel für viele, wenn auch die Auswahl nicht immer glücklich ist (vgl. Cathunitas). Die Einleitung ist der schwächste Teil. (Von Silvester I. besitzen wir keine Schriften gegen die Juden. Ob Victor I. lateinisch geschrieben hat, ist zweifelhaft. Daß Tertullian griechisch geschrieben hat, ist nicht nachweisbar).

München. J. Pascher

Tillmann, Fritz. Die Episteln und Evangelien der Festtage, im Dienste der Predigt erklärt. Düsseldorf (Patmos-Verlag) ²1950. 542 S. Gbd. 16.— DM.

Die große Beliebtheit, deren sich die Erklärungen Tillmanns zu den sonntäglichen Evangelien und Episteln erfreuen, legte es nahe, ihn auch um ein gleiches Werk für die Episteln und Evangelien der Festtage zu bitten. Er willfahrte dem oft an ihn herangetragenen Wunsch 1939, gerade als der zweite Weltkrieg begann. Das Buch liegt nunmehr in 2. Auflage vor und wird vielen Seelsorgern reiche Anregung für Predigt und Unterricht bieten. Darüber hinaus werden es Priester und Gläubige mit großem Nutzen für die geistliche Lesung verwenden. Für jedes der 17 Feste, deren Episteln und Evangelien erklärt werden, wird auch die geschichtliche Entstehung dargeboten, so daß auch die Geschichte des Kultes ihren Teil zum Verständnis beitragen kann. Die einzelne Perikope wird nach bewährter Methode zunächst exegetisch erläutert. Der Verfasser steht dabei völlig auf dem Boden der modernen Bibelforschung im besten Sinne des Wortes. Die Ausführungen sind bei aller wissenschaftlichen Genauigkeit keineswegs trocken und langweilig, sondern in einer schönen und warmherzigen Sprache geschrieben. Am Schluß finden sich jeweils die religiös-sittlichen Auswertungen. Was diese betrifft, so bietet Tillmann keine willkürlichen Anwendungen, die dem Bibeltext lediglich angehängt wären, er entfaltet vielmehr den wirklichen Inhalt der Perikope mit der Botschaft an die Menschen, die sie tatsächlich enthält. Bei der Fülle dessen, was die Heilige Schrift in jedem ihrer Abschnitte den Menschen zu sagen hat, ist es selbstverständlich, daß auch das vorliegende Werk nur eine Auswahl treffen kann. Diese Auswahl ist jedoch so getroffen, daß sie die Probleme des Menschen der Gegenwart trifft und ihm in seinen Fragen und Nöten Antwort und Weisung gibt.

München. J. Pascher

Tillmann, Fritz, Ausgewählte Schriftlesungen, für Predigt und Unterricht erklärt, Bd. I, 1. u. 2. Halbbd. Düsseldorf (Patmos-Verlag) 1951. 352 u. 354 S. Gbd. 12.— u. 12.— DM.

Es ist keineswegs die Absicht der Kirche, die Schriftlesung oder Schrifterklärung vor den Gläubigen auf die wenigen Perikopen der Meßliturgie einzuengen. In den meisten Fällen wird es aber dabei bleiben, daß aus der Fülle des A. T. und N. T. nur eine Auswahl behandelt werden kann. Für diese wichtige Darbietung des Gotteswortes plant Tillmann eine Folge von Schrifterklärungen, von denen hier 50 Evangelien vorgelegt werden. Es sind besonders eindrucksvolle und für die Gegenwart entscheidende Perikopen, die in den zwei Bänden erklärt und ausgelegt werden. Viele von ihnen sind schon mit einer thematischen Überschrift versehen, die den erfahrenen Moraltheologen und Seelsorger verrät.

München. J. Pascher

Aufgang des Jahres. Liturgische Texte von Advent bis Pfingsten. Übertragen von Thomas Michels, Mönch der Abtei Maria Laach. Verlag Aschendorff, Münster/Westfalen, 108 Seiten mit 1 Abbildung, 1952, kart. DM 3,—, in Ganzleinen gbd. mit Schutzumschlag DM 3,90.

Der Salzburger Liturgiewissenschaftler Thomas Michels ist längst als ein meisterhafter Übersetzer liturgischer und patristischer Texte bekannt. Die vorliegenden Übertragungen aus den alten römischen Sakramentaren, aus der gallikanischen und mozarabischen Liturgie sind eine neue Probe seiner Kunst, die oft sehr schwierigen Konstruktionen und Termini der lateinischen Kultsprache in einem sakralen Deutsch wiederzugeben. Wir empfehlen das kleine Gebetbuch dem Klerus zur Belebung und Vertiefung von Andachten und Feierstunden. Der Fachliturgiker würde genauere Quellenhinweise begrüßen.

München W. Dürig

Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Victor E. Freiherrn von Gebsattel und Gustav Kafka

Schriftleiter: W. J. Revers

Das Jahrbuch erscheint in 4 Heften mit jeweils 128 Seiten, Heft 1 im Oktober 1952

Aus dem Inhalt des 1. Heftes:

A. Vetter, München, Selbstkritik der Philosophie

W. Täuber, Würzburg, Psychologie des Geldes

W. Fischel, Gauting b. Mchn., Das Zielstreben der Tiere

St. Straßer, Nijmwegen, Vom Wesen des Schöpferischen

C. Bewers, Bonn, Psychologie und Psychotherapie

V. E. Freiherr v. Gebsattel, Würzburg, Von Krisen in der Psychotherapie

R. Bilz, Mainz, In effigie — Betrachtungen über den inneren Organisator menschlicher Reifung

A. Busemann, Marburg, Prolegomena einer Theorie der menschlichen Jugend vom psychologischen Standort aus

A. Wenzl, München, Erinnerungsarbeit bei erschwerter Wortfindung und das Problem des Unterbewußten

Buchbesprechungen

Der Abonnementspreis beträgt DM 28,— jährlich. Einzelheft DM 8,50

Für Mitglieder der Görres-Gesellschaft beträgt der Abonnementspreis DM 24,— jährlich

Zu beziehen durch jede Buchhandlung

ECHTER-VERLAG WÜRZBURG

DDr. Walter Dürig

Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Regensburg,

IMAGO

Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie

1952, XX u. 227 Seiten Gr. 8° broschiert

DM 12.—.

★

Die Imago-Studie des Regensburger Kirchenhistorikers hat nicht nur bei Theologen, Philologen und Kunsthistorikern, sondern auch beim Seelsorgsklerus und bei allen Freunden der Liturgie starken Anklang gefunden. In philologisch und theologisch meisterhafter Analyse wird der ganze Reichtum des liturgischen Bildbegriffs aufgezeigt und gerade das geleistet, wozu bisher nur wenige Versuche gemacht worden sind, nämlich aus der Liturgie die grundlegenden Tatsachen der Heilswissenschaft zu entwickeln. Die Ausführungen des Verfassers über das Sichtbarwerden des göttlichen Urbildes im Bild-Gottes-Sein des Menschen über die Teilnahme des Leibes an der göttlichen Lichtherrlichkeit gehören zum Besten, was die gegenwärtige Theologie darüber ausgesagt hat.

Karl Zink-Verlag, München 34

Zwei bedeutsame theologische Neuerscheinungen

Soeben ist erschienen:

Walter Lüthi:

Der Prediger Salomo lebt das Leben

Eine Auslegung

178 Seiten. Kartoniert DM 5.—, Leinen DM 7.50

Inhalt: Der Mann mit dem roten Barett (Vorwort). Es ist alles ganz eitel, sprach der Prediger. Wohlan, ich will wohl leben und gute Tage haben. Ein jegliches hat seine Zeit. Ich wandte mich und sah an alles Unrecht. Bewahre deinen Fuß, wenn du zum Hause Gottes gehst. Es ist ein Unglück, das ich sah unter der Sonne. Ein guter Ruf ist besser denn gute Salbe. Die Weisheit erleuchtet des Menschen Antlitz. Gerechte und Weise und ihre Werke sind in Gottes Hand. Schädliche Fliegen verderben gute Salben. Laß dein Brot über das Wasser fahren. Gedenke an deinen Schöpfer in deiner Jugend.
Dieses biblische Buch, das auf die letzten Lebensfragen Antwort geben will, hat Dichter und Denker aller Zeiten beschäftigt. Walter Lüthi zeigt hier in großartiger Schau, daß der Prediger Salomo das Leben nicht verneint, sondern im Gegenteil bejaht, und daß die Lebensfreude ihren Platz und ihre Stunde hat.

Im Oktober erscheint:

Hendrik van Oyen:

Evangelische Ethik I. Grundlagen

Die Anwaltschaft des Geistes.

Kartoniert ca. DM 6.—, Leinen ca. DM 8. 50

Prof. Hendrik van Oyen, o. Prof. für systematische Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Ethik, in Basel, früher Prof. in Groningen, zählt zu den hervorragendsten holländischen Theologen. Durch seine wissenschaftlichen Vorlesungen, durch seine Volkshochschulkurse und durch seine Predigten hat er die Theologiestudenten und weite Kreise begeistert. Seine Ethik schlägt neue Wege ein und richtet sich nicht nur an Theologen, sondern auch an weitere Kreise. Es ist das Anliegen dieses Buches, daß das Gebot Jesu Christi mitten in der konkreten Wirklichkeit gehört werde, mitten in der geistigen Begrenztheit des Menschen, aber auch unter der geistigen Aufgeschlossenheit für die Wahrheit der Verheißung, daß Gott alle Dinge neu machen kann und neu machen will.
Es werden diesem in sich geschlossenen grundlegenden Band voraussichtlich bald weitere Publikationen folgen, in denen der Verfasser tiefer auf konkrete Einzelfragen — Ehe, Staat, Arbeit — eingehen wird.

Verlag Friedrich Reinhardt A. G., Basel

HEINRICH FRIES

ZWISCHEN GESTERN UND MORGEN

Überlegungen zur geistigen Situation der Jugend von heute

56 Seiten, broschiert mit Schutzumschlag, DM 2.15

Die Gedanken dieses kleinen Buches, die in vielen Begegnungen erprobt und bestätigt wurden, wollen ein Beitrag sein zu der ständig gebotenen, aber nie genug zu leistenden Besinnung über uns selbst, über den geschichtlichen Raum, darin wir uns befinden, und über die geistige Atmosphäre, in der wir atmen.
In mehrfachen Bemühungen wird dieses Ziel angestrebt: Erfahrungen, die mit dem Blick auf das konkrete Leben dieser Zeit und die Menschen in ihr gewonnen wurden, verbinden sich mit geistesgeschichtlichen Erwägungen, besonders mit den Gedanken der nun zu Ende gehenden Neuzeit und den aus dieser Tatsache sich ergebenden Konsequenzen. In all dem wird deutlich, daß die gegenwärtige Situation in einem ganz besonderen Sinn durch das „Zwischen Gestern und Morgen" gezeichnet ist.
Diese Besinnung aber will zum rechten Tun und zur Hilfe führen. Dabei ist besonders an die Jugend gedacht, die unsere Sorge und unsere Hoffnung ist. Und es ist gedacht an alle, denen junge Menschen anvertraut sind oder sich anvertrauen. So sind diese Überlegungen letztlich von einem ärztlichen und seelsorgerlichen Ethos inspiriert, sie streben aus dem erhobenen Befund der Heilung zu. Daß aber Heilung möglich ist in und aus allen Situationen, weil der Mensch immer und überall heilbar ist, das ist die zuversichtliche Überzeugung, die durch die Zeilen dieser Schrift geht. Darum wendet sie sich an alle, die die Last und Verheißung dieser Stunde spüren und die an sich und ihre Mitmenschen die Frage der Verantwortung stellen.

Vom gleichen Verfasser

NIHILISMUS DIE GEFAHR UNSERER ZEIT

Ein Buch von Sisyphus, dem Menschen des Absurden und seinem Heil in Christus

114 Seiten, halbleinen, DM 4.75

Fries geht dem Phänomen des Nihilismus nach, weil dieser den heutigen Menschen und seine Welt wesentlich bestimmt. So wird der Nihilismus des Geistes, des Herzens und der Person beschrieben, nicht um seiner selbst willen, sondern um zu verstehen und zu helfen. Es sind erschütternde Bilder — Illustrationen der Gottesklage beim Propheten: „Mich, die Quelle lebendigen Wassers, haben sie verlassen und sich Zisternen gegraben, zerrissene Zisternen, die kein Wasser halten." . . . Dem Seelsorger ist das Buch eine schätzungswerte Hilfe zur Erkenntnis der Zeitlage und für die Verkündigung.

SCHWABENVERLAG / STUTTGART